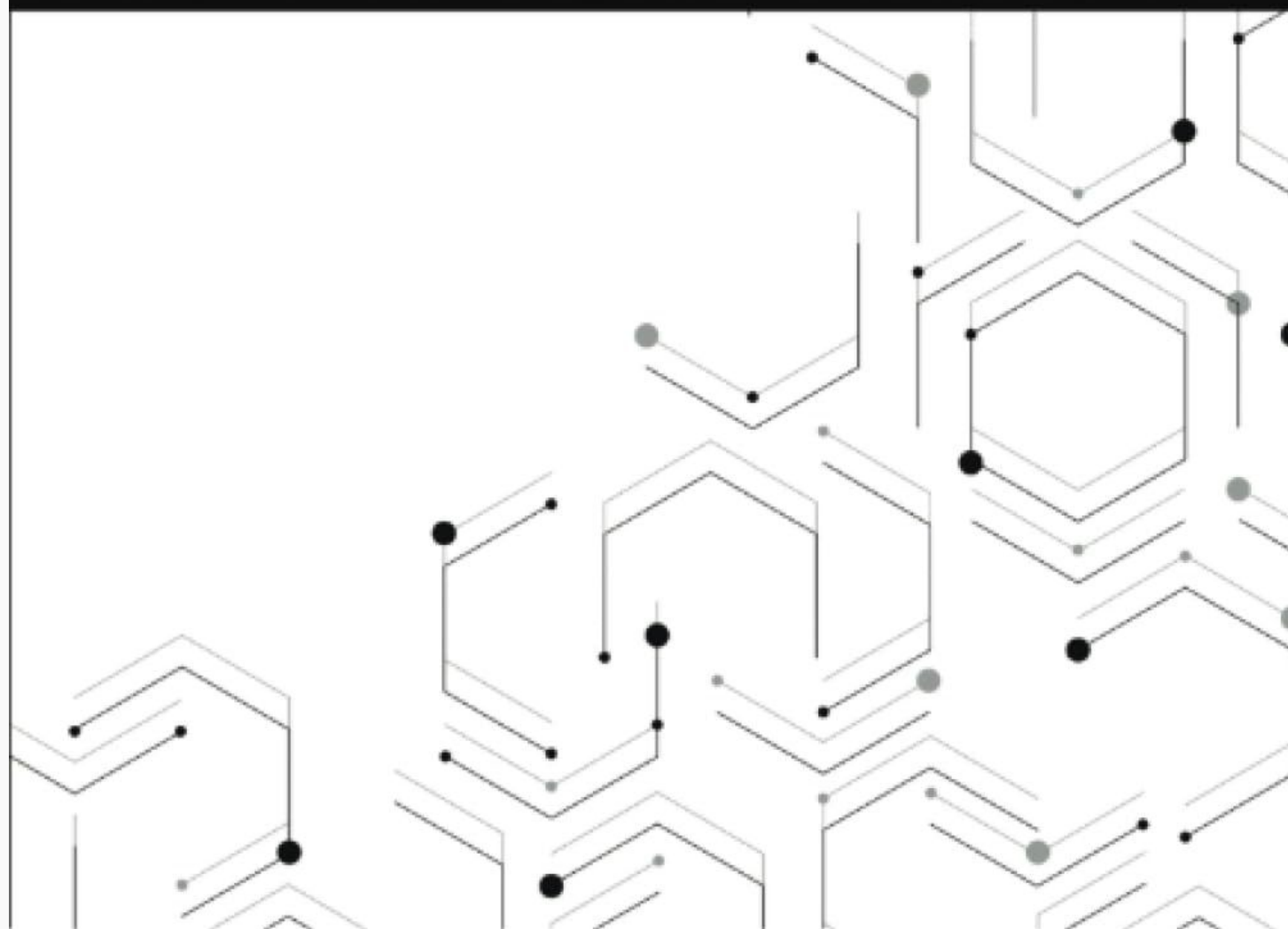


Miguel España



La Teología de la Liberación en la Era del Tecnocapitalismo

Hackear los Códigos de Muerte
con la Palabra de Vida

ELiVA
PRESS

Miguel España

La Teología de la Liberación en la Era del Tecnocapitalismo

**Hackear los Códigos de Muerte
con la Palabra de Vida**

ELIVA PRESS

ISBN: 978-99993-2-553-0

© Eliva Press Global Ltd. part of Eliva Press S.R.L., 2025

© Miguel España

Cover Design: Eliva Press

Cover Image: www.ingimage.com

Email: info@elivapress.com

Website: www.elivapress.com

This Eliva Press imprint is published by the registered company Eliva Press Global Ltd. part of Eliva Press S.R.L. Publishing Group

The registered company address is: Pope Hennessy Street Level 2, Hennessy Tower Port Louis, Mauritius

Eliva Press S.R.L. Publishing Group legal address is: Bd. Cuza-Voda 1/4 of. 21, Chisinau, Moldova, Europe

No part of this book may be reproduced or utilized in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from Eliva Press. Any brand and product names mentioned in this book are subject to the trademark, brand, or patent protection and are trademarks of their respective owners. The use of brand names, trade names, product names, product descriptions, is in no way implies that such names may be regarded as unrestricted by trademark and brand protection laws and thus may be used by anyone. The opinions and views expressed are exclusively those of authors/contributors and in no way the editors or publisher is responsible.

All rights reserved.

Teología de la liberación en la era del Tecnocapitalismo

Hackear los códigos de muerte con la Palabra de vida

Miguel España

Índice

Dedicatoria.

Introducción	I-VII
1. Estructuras de pecado y Gracia estructural en la Teología de la Liberación Latinoamericana.....	1
1.1. Acercamiento general a los inicios de la TL.....	1
1.2. Contribución de Marx a la idea de pecado estructural.....	7
1.3. Recepción de la idea “estructura” de Marx en algunos teólogos latinoamericanos.....	9
1.4. Ampliando la idea de pobre y oprimidos.....	13
1.5. Crítica teológica y Gracia estructural	14
2. El tecnocapitalismo: La re-axiomatización del capitalismo.....	18
2.1. Ideas iniciales	18
2.2. Intuiciones iniciales sobre el tecnocapitalismo en la TL	19
2.3. Del Capitaloceno al Tecnocapitalismo	22
2.4. Tecnocapitalismo y la sociedad de vigilancia.....	27
2.5. Función de los Estados dentro del tecnocapitalismo	31
2.6. El tecnocapitalismo y la cultura dominante global	38
2.7. Neoliberalismo, una teología de la totalización.....	46
3. Disputas y definiciones del poder	47
3.1. Invención y reinención de América Latina.....	47
3.2. Nuevo Espíritu del Capitalismo.....	50
3.3. Astucia del capitalismo y la necesidad de reinventar la TLL	54
4. La razón perijóretica como razón liberadora.....	57
4.1. El camino en espiral: sobre el a-método.....	57
4.2. Crítica de la razón reticular.....	64
4.3. Razón perijóretica como razón reticular.....	73
4.4. Razón perijóretica y tecnologías epistémicas	92
4.5. Pluriversalidad viva y recuperación de la utopía.....	97
4.6. Oikonomía y alianza multiespecie.....	105
4.7. Nocividad estructural.....	113
4.8. El don y la Gracia estructural: alternativas a la razón/dominación	118

4.9.	La razón perijóretica como crítica contra las idolatrías	120
4.10.	Razón perijóretica y tecnocrística.....	130
4.11.	Razón perijóretica y memoria de liberación	138
4.12.	Amor y alteridad	141
5.	Laocracia y praxis de liberación	144
5.1.	Laocracia como superación de la tecnocracia.....	144
5.2.	Comprendiendo la praxis.....	147
5.3.	La praxis en la TLL y su actualización en la era del tecnocapitalismo	148
5.4.	La praxis epistémica de liberación	155
5.5.	Reapropiaciones, ciberactivismo y la búsqueda de una ética liberadora en la era del tecnocapitalismo	162
5.6.	Ciberética en la teología de liberación.....	168
6.	Palabras penúltimas.....	173
7.	Bibliografía.	180

A la Universidad Bíblica Latinoamericana
en sus 100 años de servicio a la educación teológica liberadora.

Elisabeth Cook
y Karla Ann Koll,
compañeras y amigas en la vida, la fe y la educación teológica.

Introducción

En los últimos decenios hemos sido testigos de procesos sociales que han revitalizado la crítica antisistema, desde la Primavera Árabe (2010), el Movimiento de l@s Indignad@ en España (2011), pasando por el Occupy Wall Street en Estados Unidos (2011-2012)¹, la Primavera Centroamérica y los procesos de lucha de los pueblos en Chile (2019), en Bolivia y Nicaragua (2018). Existe una creciente insatisfacción entre los pueblos Latinoamericanos producto de un sinnúmero de crisis, entre ellas, de representación, corrupción Estatal, más pobreza, exclusión y violencia. Las redes sociales han permitido la visibilización, amplificación e interconexión de la indignación y los anhelos populares.

La firma Latinobarómetro en su informe 2021 revela la crisis de las concepciones del poder Estatal y el ejercicio de gobierno, de las viejas consignas políticas y la persistente corrupción de los gobiernos, sean del color político que sean.² Las agendas populares no son unánimes, las protestas en diferentes países de América Latina responden a diversas insatisfacciones, entre ellas las generadas por la crisis provocada por la pandemia del COVID19, las demandas de sectores estudiantiles y clase media por mejoras en el acceso a trabajo, internet y mejor calidad de vida; así mismo, contra las políticas recaudatorias de los gobiernos de turnos y la carestía de la vida. Esto ha evidenciado una fuerte presencia de movimientos indígenas, feministas, LGBTIQ+, ambientalistas y campesinos en las protestas que recorren Latinoamérica. Interessantemente, los grupos neoconservadores también se disputan los espacios públicos y las redes sociales en pro de la recuperación de valores tradicionales.

¹ Castells, Manuel. *Redes de indignación y esperanza*. Madrid: Alianza, 2012.

² Revela la inequidad en la distribución de los ingresos en América Latina 78% para 2020, y una mediana aprobación de los gobiernos. Entre los peor evaluados están Honduras (18%), Chile (15%) Costa Rica (14%) y Ecuador (9%), y los que cuentan con más aceptación son El Salvador (87%), Republica Dominicana (81%) y Perú (70%). Las garantías para participar en política han disminuido en la región: Nicaragua 35% y Colombia 32% son los países que menos garantías ofrecen. Coherente con este dato es la baja puntuación que la población da a la libertad de expresión en América Latina 46%, y en el caso particular de Nicaragua (39%). La confianza en las instituciones revela lo que es un lugar común, los partidos políticos cuentan con un respaldo de apenas 13 % y los presidentes 32%. La institución que en este momento cuenta con mayor respaldo es la iglesia con 61%. Corporación Latinobarómetro. Informe 2021. <https://www.latinobarometro.org/latContents.jsp>

La desorientación en estos trances ha dado lugar a dos fenómenos importantes: por un lado, gobiernos autoritarios, por otro lado, la creciente presencia de partidos políticos evangélicos en contiendas electorales. Esto revela el deterioro de la democracia, el menoscabo a la laicidad de los Estados, la crisis de la representación y del Estado de derechos y de los derechos humanos. De nuevo aparecen en escena las plataformas informacionales como espacios de disputas de agendas de diversos grupos y agendas, y al parecer los grupos neoconservadores y su poderosa estructura y financiamiento están ganando la batalla mediática. Por otro lado, las plataformas informacionales sirven a las agencias de marketing para realizar minería y análisis de datos para el manejo político de los procesos sociales en favor de las élites político-empresariales.

El panorama general estaría incompleto si no decimos unas palabras sobre la crisis climática y ambiental en América Latina. La Organización Meteorológica Mundial elaboró un informe sobre *El Estado del Clima en América Latina y el Caribe 2021*.³ Nuestra conclusión a partir de este informe es que las medidas tomadas para frenar el calentamiento global y el cambio climático, así como el deterioro ambiental y la contaminación, no están dando los resultados esperados. ¿Es posible que las estructuras que generan la nocividad y deterioro de las relaciones ecosistémicas puedan, al mismo tiempo, producir las soluciones al mal que producen?

³ El informe revela el aumento en las tasas de deforestación, y en el caso de la pluviselva amazónica brasileña podemos verificar la pérdida en el 2022 del 22% de la superficie forestal respecto al 2021. La merma de hasta el 30% de la superficie de los glaciares andinos en menos de 50 años, lo que está vinculado con el aumento del nivel del mar, que en el caso de nuestra región continuó subiendo a un ritmo más rápido que a escala mundial, sobre todo a lo largo de la Costa Atlántica de América del Sur y al sur del Ecuador, así también en el Atlántico norte subtropical y el golfo de México. La tasa media de aumento de las temperaturas fue de aproximadamente 0,2 °C por década, entre 1991 y 2021, lo que también está vinculado con temporadas de huracanes cada vez más activos en el Atlántico en 2021. Todas estas afectaciones climáticas y ambientales perturban los ecosistemas, de los que dependen las sociedades. Esto es muy claro en sociedades con alta tasa de vulnerabilidad climática y ambiental por históricas desigualdades, pobreza y exclusión. Para el 2021 un total de 7,7 millones de personas en Guatemala, El Salvador y Nicaragua experimentaron altos niveles de inseguridad alimentaria, apunta el mismo informe. Organización Meteorológica Mundial. *El Estado del Clima en América Latina y el Caribe 2021*. [El estado del clima en América Latina y el Caribe... | Biblioteca electrónica \(wmo.int\)](#)

La confianza en que el desarrollo y la aplicación de las tecnologías de punta ayuden a solucionar todos estos problemas ecosistémicos es parte de la apuesta de instituciones y organizaciones dedicadas al desarrollo. La evidente brecha tecnológica entre nuestros países Latinoamericanos y los países del Norte global está lejos de reducirse, no solo respecto al traslado de tecnologías para la agroindustria o médica, sino también para el cambio de las matrices energéticas basadas en combustible fósil. El modelo de producción en América Latina aún se encuentra bajo la lógica extractivista y contaminante, con sus efectos contra las comunidades autóctonas y los equilibrios ecosistémicos. La dependencia, exclusión y explotación galopea en Nuestramérica. Por lo que constatamos que, las tecnologías pensadas para mejorar la calidad de vida de las personas solo son accesibles a ciertos grupos privilegiados, para las grandes mayorías se recetan tecnologías y políticas obsoletas o de control.

La historia de América Latina, con sus diferentes énfasis según cada subregión, nos revela diferentes modelos de gobiernos y desarrollos, lo cuales siempre han respondido a las metrópolis del Norte global: colonia/esclavismo, republicanismo/burguesía terrateniente, dictaduras/desarrollo, monopolarismo imperialista/neoliberalismo. Cada época ha respondido a intereses de centros de poder económicos, tecnológicos, religiosos y cognitivos.⁴ Hoy día el centro se ha transformado en redes y conexiones globales: el centro está en todos lados, y cada servidor, dispositivos inteligentes o usuario conectado a internet puede ser un centro-red que conecta la red-dominación global.

Ante estos cambios y adaptaciones del sistema-mundo, desde el boom del internet en los años 90 hasta la revolución que está significando el desarrollo y múltiples aplicaciones de la Inteligencia Artificial (IA), las ciencias sociales en América Latina han tratado de aguzar la mirada para descubrir los diversos mecanismos de dominación y explotación que significan

⁴ Para ampliar sobre esta temática recomendamos leer el libro *La Descolonialidad del Poder en América Latina. Crisis civilizatoria y nuevo horizonte de sentido histórico* en el cual podemos encontrar reflexiones tales como: Desde sus orígenes, el sistema mundo moderno/colonial ubicó diferentes modelos, prácticas y discursos imperiales de poder. Culturas de poder que establecen determinados vínculos entre humanos, naturaleza, economía, sociedad, cultura e imaginarios que legitiman determinados patrones específicos de vida social como ideologías, mentalidades y estilos de vida. (Jaime Ríos Burga, Lima, Perú: ALAS/CLACSO, 2022. P, 191

estos procesos de posmodernidad/neocolonialidad en las sociedades de la información. La filosofía de la liberación, la teoría de la dependencia, los estudios pos/decoloniales, la teología de la liberación, han reflexionado sobre esto desde sus respectivos campos y supuestos epistemológicos.

Un verdadero reto para la Teología de la Liberación (TL) es aprender un nuevo lenguaje liberador, decodificador del lenguaje del semiocapitalismo que subsume y apropia las fuerzas cognitivas de la *general intellect* a la lógica neoliberal, capitalista y consumista, con el propósito de destruir la solidaridad social de la fuerza intelectual.⁵ La resistencia epistémica es uno de los grandes retos de la teología de la liberación. Muchas de las viejas categorías de la crítica social y teológica de la segunda mitad del siglo XX aún poseen fuerzas descriptivas, analítica y heurísticas, con la condición de ser repensadas desde la nueva gramática de dominación y con opción por los nuevos sujetos sociales y culturales y sus demandas. De lo contrario, al insistir en purismos terminológicos solamente estaremos encubriendo los mismos fenómenos de dominación a los que, contradictoriamente, queremos responder desde el pensamiento crítico y propositivo. Se trata de una *fides quarens intellectum* que, frente al semiocapitalismo de dominación, aporte a la liberación de las fuerzas creativas para la vida; es decir, restituir el lazo entre inteligencia y sabiduría de la vida, roto por la razón moderno/colonial.

Las teorías que analizan al capitalismo del siglo XXI lo presentan de forma rizomática y sincronizador: sin centro, flexible, capaz de hibridaciones y reaxiomatizaciones; así también, al estar abierto a las pluralidades, expresiones e innovaciones, tiene la capacidad de sincronizar el mundo en torno al capital, el consumo y el individualismo narcisista. Este doble rostro del tecnocapitalismo, hoy más que antes, es un hecho incuestionable, gracias al acceso universal a los dispositivos inteligentes, la internet y el boom de la IA. Esta aceleración en la sincronización digital se la debemos al COVID, que nos obligó a reconfigurar nuestra vida privada y pública en torno a lo virtual y plataformas informacionales. El tecnocapitalismo vincula la dominación gubernamental (M. Foucault) y la dependencia estructural con la

⁵ Franco Berardi. *Futurabilidad*. Buenos Aires: Caja Negra, 2019. P, 217-227

dominación de la intersubjetividad en la cultura dominante, en palabras de Byung Chul Han, es la *hiperculturalidad e Infocracia*.

La teología de la liberación siempre se ha dejado instruir por las realidades Latinoamericanas y caribeñas, y esto significa que se ha dejado afectar por los vaivenes de las crisis sociales y políticas que han ocurrido como parte de los cambios de épocas. Esto le ha dado la capacidad de aprender y repensarse, como bien lo ha hecho desde las teologías contextuales y decoloniales. Por ello, pensamos que lo que la constituye como una teología liberadora y latinoamericana, no es necesariamente un método o categorías fijas, sino las experiencias, realidades, procesos y agendas que los sujetos sociales y culturales les plantean y desde donde obtiene su legitimidad, valor y pertinencias. Cuáles sean los métodos, mediaciones o categorías más adecuadas para responder a estos desafíos desde un horizonte latinoamericano y liberador son elecciones que no se toman a priori, sino desde la praxis de liberación. Este ajuste de cuentas con la realidad es lo que se ha venido ensayando en lo que va del siglo XXI.

Como parte de este repensar la teología de la liberación cobran sentido las reflexiones de este texto, que propone un diálogo interdisciplinario y fractal con las configuraciones del capitalismo en la era de la robótica, la IA y las plataformas informáticas con códigos cerrados y de dominación, resaltando la nocividad en términos ecosistémicos. La crítica epistémica y el lenguaje decodificador de dominaciones se piensa desde la praxis de reapropiaciones, resistencias y re-existencias que subvierten los algoritmos de las necrotecnologías para la revelación de las tecnocrísticas.

El objetivo de estas reflexiones, como queda patente en todo lo dicho, es proponer un diálogo en torno a las nuevas formas de dominaciones en la era del tecnocapitalismo desde la teología de la liberación. Esto significaría echar un vistazo crítico hacia dentro y al pasado de la teología de la liberación, para reconocer las posibilidades críticas dentro de su propia herencia, así como posibles códigos cerrados; sin dejar de mencionar la línea del proceso de actualizaciones que ha ensayado, principalmente en las propuestas ecoteológica y ecofeminista.

El interés sobre la problemática abordada surge a partir de un primer acercamiento al objeto de estudio, cuando la Universidad Bíblica Latinoamericana me solicitó un artículo para la revista Vida y Pensamiento en el 2022 sobre el tema *Tecnologías digitales: aportes y desafíos teológico-pastorales*. Esto me permitió una primera mirada a la producción filosófica y sociológica en torno a las relaciones entre tecnologías, capitalismo y sus efectos contra los ecosistemas y las comunidades del Sur global. Mucho más difícil fue encontrar teorías o fuentes serías en teología que abordararán estas vinculaciones en la configuración del tecnocapitalismo. Al fin, pude entregar mi artículo para su evaluación, y una de las observaciones hechas al texto fue que dejaba sin ampliar varios de los temas planteados. En ese momento no era posible ampliar sobre tales temáticas por los límites que imponen las políticas editoriales de la revista, pero me dio la inquietud suficiente para hacerme cargo de este proyecto, el cual usted tiene en manos.

La oportunidad para profundizar sobre las primeras intuiciones vertidas en el artículo *Razón perijórica como teología pública en la sociedad red* publicado en la revista Vida y Pensamiento Vol. 42, 1 (2022) se presentó en las preparaciones para la realización de la Catedra de Teología Latinoamericana Juan Mackay de la UBL 2023, la cual trataría el tema de la actualidad y desafíos de la Teología de la Liberación.

En las pesquisas de las fuentes fue difícil toparme con artículos o libros que abordaran la problemática de mi estudio, pero lo que me sorprendió fue descubrir la creciente preocupación entre intelectuales internacionales en torno a diversas críticas al capitalismo y sus relaciones con el cambio climático, la contaminación, el deterioro ambiental y la brecha social y tecnológica con la reconfiguración del capitalismo en el siglo XXI, en su forma de: capitalismo de vigilancia, capitalismo de plataforma, capitalismo real, etc. Todas estas nomenclaturas las compartimos, pero queríamos precisar mejor, no solo la relación entre la dominación de las nuevas formas de capitalismo con las plataformas informacionales y la internet (capitalismo de plataforma), ni solamente la relación entre capitalismo y cambio climático (tecnoceno), así como no reducir nuestro análisis a la subsunción real del consumo en el capitalismo del siglo XXI. Todo lo anterior define, cada cual desde sus propios énfasis,

diversos aspectos de nuestra perspectiva, así que decidimos denominarlo en una sola categoría: *Tecnocapitalismo*.

A la razón moderno/colonial, o en palabras de Ivone Gebara *epistemología patriarcal*, le aplicamos la crítica de la razón reticular, que no es más que una epistemología de la complejidad, la cual desde la perspectiva teológica la denominamos *razón perijóretica*. La razón perijóretica revela la interconexiones, interdependencia e interrelaciones de la creación a partir del principio: todo fue hecho por la Palabra de Dios.

Esta es una propuesta para repensar la teología de la liberación desde las realidades de exclusión y dominación que prevalecen en América Latina, y que no pueden ser entendidas adecuadamente fuera de las relaciones comerciales, políticas y tecnológicas globales. Por lo tanto, se hace una crítica general al tecnocapitalismo, pero siempre haciendo referencia a la praxis de liberación. La praxis de liberación se replantea desde la perspectiva de la ecojusticia, y su relación con un modelo oikónico, intercultural y pluriversal en relaciones de reconocimiento desde el don de la vida.

Doy gracias a la Universidad Bíblica Latinoamericana por abrir las puertas de su casa en mi exilio, celebro sus cien años de fundación y trabajo en favor de formas concretas de justicia: ecológica, de género, social, en comunidades resistentes y celebrantes al Dios de la vida.

Miguel España
Cartago, Costa Rica
Marzo 2025

1. Estructuras de pecado y Gracia estructural en la Teología de la Liberación Latinoamericana.

1.1. Acercamiento general a los inicios de la TL

La teología de la Liberación en América Latina nace en un contexto global y regional marcado por la creciente desigualdad, explotaciones, exclusiones y represiones producto de varios factores endógenos: el auge de dictaduras, la creciente concentración de riquezas en manos de élites políticas y empresariales, y una política sistemática de eliminación de las disidencias. Lo endógeno es solo el reverso de lo exógeno: políticas económicas desarrollistas y la Doctrina de Seguridad Nacional impuestas por Estados Unidos en favor de las transnacionales, el extractivismo, la explotación de mano de obra barata, y la eliminación del peligro comunista. Es la combinación del neoliberalismo, la dependencia y procesos de neocolonialidad imperial.

América Latina se convirtió en territorio en disputa, a causa de la expansión de las zonas de influencias culturales y políticas de dos grandes proyectos: el capitalismo y el socialismo, ambos, caracterizados por Manuel Garretón, como proyectos de “estructuralismo determinista” y “esencialismo del sujeto”⁶: *ambos ven el cambio social sólo en la perspectiva revolucionaria o contrarrevolucionaria... Así, la sociedad se define por un sentido ya dado y los diversos actores se deben ordenar en torno a él.*⁷

Las conexiones entre capitales nacionales y transnacionales han sido estructuradas por flujos financieros y los pactos políticos empresariales, que ha dado como resultado la dependencia y explotación de la fuerza de trabajo y de los dones de la Madre Tierra. A esto, la TL le llamó pecado estructural. Para ampliar sobre estos antecedentes y sobre los perfiles de los teólogos de la liberación de la segunda mitad del siglo XX, recomendamos el manual introductorio a la TLL de Juan José Tamayo *Para comprender la teología de la liberación*, así también el

⁶ José Comblin, José I. González Faus Jon Sobrino (editores) *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina*. Madrid: Trotta, 1993. P, 20

⁷ José Comblin, José I. González Faus Jon Sobrino (editores) 1993. P, 21

libro en que Tamayo presenta la actualización y actualidad de la TL *La teología de la Liberación. En el nuevo escenario teológico y político*.

Aunque fueron intelectuales los que sistematizaron este discurso, realmente la Teología de la Liberación tiene su origen en pastorales comprometidas con la recepción del Concilio Vaticano II⁸ y el acompañamiento a comunidades excluidas y empobrecidas por las realidades de opresión y represión⁹: La crítica teológica de la TL hacia la estructuración del sistema-mundo ataca las relaciones neocoloniales de dependencia, opresión y exclusión, como resultado de una lógica capitalista e imperialista. El origen de la TLL son las luchas, memorias y resistencias de los grupos subalternos. Esta teología hace referencia a la fe comprometida con las comunidades oprimidas como “acto primero”¹⁰, luego viene la teología como “acto segundo”. Las fuentes para esta teología es la Biblia, preferentemente desde una lectura liberadora y desde los pobres, la tradición cristiana releída desde el reverso de la historia¹¹ y mucha osadía teórica, como plantean los hermanos Boff:

Mucha osadía teórica y de una buena dosis de fantasía creadora, a fin de estar a la altura de los problemas inéditos que se alzan de los continentes oprimidos. Desentrañando y desdoblando creativamente los contenidos liberadores de la fe, intenta realizar una nueva codificación del misterio cristiano, ayudando así a la Iglesia a cumplir su misión de evangelización libertadora en la historia.¹²

En la coyuntura de los años 60 y 70 asistimos a acontecimientos que trastornan el mundo como la guerra de Vietnam, la lucha por los derechos civiles de la comunidad negra en Estados Unidos por el Rev. MLK Jr, las ondas expansivas del mayo francés de 1968, dictaduras en América Latina avaladas por los EEUU y la reacción de guerrillas insurgentes, la implementación de las políticas económicas neoliberales, movimientos estudiantiles por

⁸ Leonardo Boff. *Teología desde el lugar del pobre*. Santander: Sal Terrae, 1986. P, 31-34

⁹ Juan J. Tamayo. *Para comprender la Teología de la Liberación*. Estella/Navarra: EVD, 1989. p, 32-34

¹⁰ Leonardo Boff y Clodovis Boff. *Cómo hacer teología de la liberación*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986. P, 34-35

¹¹ Leonardo Boff y Clodovis Boff. 1986. P, 41-53

¹² Leonardo Boff y Clodovis Boff. 1986...p, 53-54

la autonomía universitaria, movimientos obreros por reformas laborales, etc. Dentro de esta coyuntura se dieron fenómenos religiosos de profundas implicaciones.

La ampliación de las brechas de desigualdades y exclusiones, la represión de dictaduras militares, así mismo, la explotación sionatural, dieron lugar a levantamientos populares de comunidades negras e indígenas, a guerrillas, movimientos sociales. En el mundo eclesial el Concilio Vaticano II dio un impulso a la iglesia Latinoamericana a través de las CEBs y su recepción en CELAM, Medellín de 1968. Sacerdotes, algunos obispos y cristianos de base, se vieron involucrados en el anuncio de un Evangelio con conciencia social¹³, en la denuncia de la inmoral pobreza de los pueblos en América Latina, pero no por designio divino, sino como resultado de las relaciones de dependencia y explotación histórica. Algunas corrientes protestantes de orientación ecuménica, que se expresaba a través de la Unión Latinoamericana de Iglesias Evangélicas (ULAJE) y de los Movimientos Estudiantiles Cristianos afiliados a la Federación Mundial de Estudiantes Cristianos (MEC/FUMEC), tomó partido con entusiasmo por la revolución cubana. ISAL fue para América Latina la expresión de un tipo de izquierda evangélica a favor de los desposeídos y por la justicia social. Todo lo anterior *ejerció una influencia decisiva en el cambio de discurso cristiano y en la génesis de una nueva hermenéutica de la fe, llamada teología de la liberación*.¹⁴

Muchos activistas sociales y eclesiales se habían topado con explicaciones estructurales que daban cuenta de las causas de la pobreza y opresión en América Latina y otras latitudes, en el marco interpretativo del marxismo. Qué marco de análisis podría explicar mejor la pobreza en América Latina sino la sociología marxista a través de la categoría de imperialismo, explotación, plusvalor, capitalismo, lucha de clases, modelos de producción, etc. A este marco de análisis se le integró la teoría de la dependencia desarrollada por intelectuales vinculados al CEPAL en los años 60 y 70

¹³ Juan José Tamayo rescata algunos nombres que han quedado como símbolos de esta pastoral y teología liberadora, en su texto *Para comprender la teología de la liberación*, el capítulo quinto: Pedro Casaldáliga, Antonio Frago, Sergio Méndez Arceo, Leónidas Proaño, Oscar Arnulfo Romero. (p, 279-291)

¹⁴ Juan J. Tamayo. *Para comprender la Teología de la Liberación*. Estella/Navarra: EVD, 1989. p, 53

Los teólogos que dieron forma a las primeras reflexiones sistemáticas de la TL asumieron algunas categorías y el marco general de análisis de la sociología marxista, pero no es cierto que haya sido una recepción ingenua ni total, sino solo en parte, como nos lo informa Helio Gallardo en su libro *Rubén Alves, Compromiso con la Libertad*.¹⁵ Podemos comprobar esto en el libro de los hermanos Boff *Cómo hacer teología de la liberación* (p, 40-41), el manual de TL *Mysteryum Liberationis* (p, 123, 132, 135), etc.

Juan J. Tamayo brinda un esbozo de los momentos de desarrollo de la TL, con sus precursores como lo fueron Gustavo Gutiérrez, Hugo Assman y Rubén Alves. La etapa *primera sistematización* no significó un desarrollo sistemático completo, sino apenas programático, nos recuerda Tamayo. La TL no era una teología del genitivo, sino una teología fundamental, por lo que representó el replanteamiento de una nueva forma de hacer teología desde las realidades de opresión, la fe y la praxis de liberación, así también, significó una forma de hacer teología política a lo Latinoamericano, sin negar el diálogo con la teología política desarrollada en Europa de la mano, por ejemplo, de J. Baptist Metz y Jürgen Moltmann.

La segunda etapa que propone Juan J. Tamayo del desarrollo de la TL gira en torno a *encuentros internacionales* de teologías: En el Escorial 1972, Ginebra, Suiza, 1973, México 1975 y 1977, en los que se profundiza en cuestiones tales como el diálogo con la teología europea, con la teología negra, las teologías de la periferia y la clarificación metodológica e interdisciplinaria.¹⁶ Y, por otro lado, la creación de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo EATWOT y sus encuentros entre los años 1975-1981 dieron un impulso a la TL.¹⁷

El *desarrollo interno* de la TL se da, principalmente, en la década de los años 80, en torno a temáticas como la Cristología, le eclesiogénesis, la hermenéutica bíblica, la opción por los pobres, el Dios de la vida; y la salvación como liberación, no solo antropológica, sino abierta a la ecología y a los temas de la interculturalidad.¹⁸

¹⁵ Helio Gallardo, *Rebem Alves, Compromiso con la libertad*. San José Costa Rica, Edit. Arlekin, 2021. P, 28-35

¹⁶ Juan J. Tamayo. 1989. P, 116.

¹⁷ Juan J. Tamayo. 1989. P, 117-118

¹⁸ José Comblin, José I. González Faus, Jon Sobrino (editores) 1993. P, 61-72

Joao Batista Libanio presenta el desarrollo de la TL en cuatro etapas: orígenes (1962-1968), luego tiene un rápido crecimiento inclusive en 1979, para solidificarse hasta 1987. Después de 1987 la TL entra en una etapa de revisión: *Bajo el aspecto político, se vive la perplejidad ante la derrota del sandinismo y la caída del socialismo. En términos eclesiales, se experimenta un avance del ala conservadora.*¹⁹

La categoría fundamental desde la que pretendemos llevar a cabo una relectura de la Teología de la Liberación en la Era del Tecnocapitalismo es *pecado estructural*. Como veremos en el desarrollo de estas reflexiones, la categoría analítica *pecado estructural* sigue siendo pertinente porque las condiciones de pecado y de violencia estructural continúan reproduciéndose en América Latina, prevaleciendo la desigualdad y exclusión, además de servir como antecedente crítico y analítico para tratar de describir las nuevas interconexiones que se dan entre el capitalismo y las redes de poder global reforzadas desde la interconectividad a partir de las plataformas informacionales, y un sinnúmero de estrategias entrelazadas de dominación, globales y locales.

La categoría teológica “pecado estructural” sirvió, y aun sirve, para analizar y problematizar la estructuración de las relaciones de poder desigual en las sociedades a partir de las élites que dominan política-económica y tecnológicamente a nivel local y global, generando bienestar para unos pocos, exclusión y dependencia para otros, así como muerte para los diversos sistemas sionaturales.

1.2. Contribución de Marx a la idea de pecado estructural

Carlos Marx en su escrito *Contribución a la crítica de la economía política*²⁰ en su prólogo presenta por primera vez la idea de *Estructura* para analizar las relaciones de producción en el desarrollo de las sociedades. Para el análisis marxiano, en un estadio determinado del desarrollo de las relaciones de producción, *las fuerzas productivas* materiales de la sociedad entran en contradicción con las *relaciones de producción* existentes. Esta contradicción se

¹⁹ José Comblin, José I. González Faus, Jon Sobrino (editores) 1993. P, 57-58

²⁰ Madrid: Editores Siglo XXI, 1980.

dirime, básicamente, en favor de quienes poseen los medios de producción: en las sociedades antiguas a favor de los esclavistas, en las sociedades medievales en favor de los señores feudales y en la modernidad en favor de los banqueros y capitalistas. De esta manera, las fuerzas productivas vivas son subsumidas en relaciones de producción desiguales que resulta en modelos de explotación que genera plusvalor, el cual es capitalizado por las élites.

Estas relaciones de producción determinan las relaciones sociales, culturales, jurídicas y religiosas, lo que significa que lo económico o infraestructura determina la superestructura, o sea, el arte, la cultura, la religión, las creencias, en una palabra, la ideología. En palabras del propio Marx: “tanto las condiciones jurídicas como las formas políticas no podían comprenderse por sí mismas ni a partir de lo que ha dado en llamarse el desarrollo general del espíritu humano, sino que, por el contrario, radican en las condiciones materiales de vida”²¹ Por lo tanto, son las relaciones de producción las que sostienen toda la estructura cultural e ideológica, por lo que al cambiar estas relaciones se trastoca todo el edificio ideológico-material. De nuevo Marx dice:

Con la modificación del fundamento económico todo ese edificio descomunal se trastoca con mayor o menor rapidez. Al considerar esta clase de trastocamientos, siempre es menester distinguir entre trastocamiento material de las condiciones económicas de producción, fielmente comprobables desde el punto de vista de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen.²²

Esta concepción material determinante, no solo a nivel económico, sino igual a nivel subjetivo, lleva a definir un tipo de determinismo material y social: *No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia*. Esto significa que las sociedades bajo la lógica de la estructuración de relaciones de producción capitalista, no solo explota la fuerza de trabajo del obrero, sino que lo aliena de sus propias energías y creatividad, así como de la posibilidad de desarrollarse plenamente como humano.

²¹ Carlos Marx, 1980, p, 4

²² Carlos Marx, 1980, p, 5

Ante este fuerte énfasis económico de la condición humana de la clase obrera en la sociedad industrial y capitalista, es que Herbert Marcuse²³ y Erich Fromm, por mencionar a los más conocidos, se dan a la tarea de discernir las implicaciones psicosociales de la vida bajo la égida capitalista, o Theodor Adorno respecto a la crítica social y filosófica a la cultura resultante del desarrollo de las sociedades industrializadas y capitalistas.²⁴

Ahora, tenemos los dos enfoques del abordaje de las causas de alienación en las sociedades industriales y capitalistas: la primera económica (infraestructura) y la otra supraestructural, o, en otros términos, cultural-intersubjetiva. Estos marxismos humanistas fueron con los que, principalmente, dialogaron los iniciadores de la TL en América Latina. Como prueba de ello podemos encontrar un diálogo con Herbert Marcuse en los dos libros fundadores de la TL, *Teología de la Liberación, Perspectivas*, de Gustavo Gutiérrez (1972) y en *Cristianismo, ¿Opio o liberación?* de Rubén Alves (1973).

Lo dicho revela la necesidad de la TL de fundamentar científicamente sus análisis, principalmente con la sociología, política y economía. Conforme la TL fue asumiendo la crítica cultural, desde la emergencia de nuevos sujetos sociales, culturales y étnicos, entró en diálogo con otros campos de las ciencias como la antropología, los estudios de género, el indigenismo, la ecología, etc.

En América Latina, con base en las ciencias coloniales, se daban explicaciones “raciales”, “genéticas” o “ambientales” en torno a las causas del “atraso” cultural y el subdesarrollo. Estas no eran más que justificaciones seudocientíficas que legitimaban y encubrían las relaciones desiguales, de dependencia y dominación entre las potencias occidentales y los países de Abya Yala. Estas estructuras epistémicas coloniales eran reforzadas por discursos religiosos providenciales o fatalistas dentro de las estructuras institucionales católicas y de similar forma en los discursos evangélicos a través de lo que Heinrich Schafer denomina

²³ Marcuse realiza una lectura de los Manuscritos económicos-filósofos de Marx para reinsertar la crítica teórica-filosófica en la teoría marxista y así restablece el necesario lazo entre crítica económico-política, teoría y praxis revolucionaria. Esto lo podemos seguir en el libro *Para una Teoría Crítica de la Sociedad*: Caracas, Venezuela: Editorial Nuevo Tiempo, 1969, en el primer capítulo: “Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico”. P, 7-72. Esta búsqueda de ampliar los fundamentos teóricos-filosóficos es parte de su crítica a los fundamentos de la cultura y la sociedad, en la que cabe *Eros y Civilización*. Madrid: editorial Sarpe, 1983.

²⁴ Theodor Adorno. *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*. Barcelona: Ariel, 1962.

“entrelazamiento”. La propuesta analítica de H. Schafer trata de mostrar de qué manera en América Latina las narrativas fundamentales del protestantismo estadounidense se transforman en disposiciones religiosas que adoptan un significado diferente. Schafer propone un examen del entrelazamiento del *habitus* de EE. UU con el latinoamericano para la creación de nuevas formas de práctica religiosa, reconociendo la asimetría en las mutuas influencias, ya que son las misiones protestantes de EE. UU las que con mayor fuerza determinan los nuevos significados religiosos para América Latina.²⁵

Conforme se tomaba conciencia del carácter constructo de la pobreza en América Latina, las explicaciones seudocientíficas ya no podían contener la evidencia de que la pobreza no era una casualidad fatal, sino una causalidad que se encontraba en las relaciones de explotación, dependencia y exclusión respecto a las élites de poder. Esta toma de conciencia permitió que muchos cristianos se inquietaran por tales contradicciones en un continente que se piensa a sí mismo cristiano y que a la vez estructura inmorales desigualdades y opresión. En palabras de Ignacio Ellacuría la conciencia de que “las barreras para el desarrollo no eran circunstanciales o efectos de malas intenciones individuales, llevaron poco a poco a muchos cristianos comprometidos a dar, también ellos, a la injusticia un carácter de “estructura de pecado”.²⁶

Esta categoría, “estructura de pecado”, trasciende la tradicional concepción individual de pecado, vinculado a la “moral vigente”²⁷ como dispositivo de dominación. Resulta que el pecado no solo se expresa en intenciones individuales para cometer maldad e injusticia, sino que el pecado puede reproducirse en estructuras objetivas, o sea, en instituciones o

²⁵ Schafer. 2020. *Las ‘sectas’ protestantes y el espíritu del (anti-) imperialismo*. Bielefeld. CIAS. P, 16, 29

²⁶ Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino. *Mysterium Liberationis*. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Madrid: Editorial Trotta, 1990. P, 356

²⁷ Enrique Dussel nos comenta: El sistema, como moral vigente, se cierra sobre sí mismo, su proyecto histórico viene a ocupar el lugar del proyecto humano en general; sus leyes se tornan naturales; sus virtudes, perfectas, y la sangre de los que le oponen resistencia, como los profetas o los héroes, es derramada por el sistema como la maldad o la subversión total. (Enrique Dussel. *Ética Comunitaria*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986. P, 43 ss

dispositivos que niegan al Dios de la vida y las dignidades de las grandes mayorías empobrecidas.

1.3. Recepción de la idea “estructura” de Marx en algunos teólogos latinoamericanos

Para Gustavo Gutiérrez, la causa de toda opresión y maldad se encuentra en el pecado como egoísmo y alienación fundamental, dos caras de la misma moneda que impide amar a los demás y al Señor mismo. Refiere al pecado como “causa última de la miseria, de la injusticia, de la opresión en que viven los hombres” y esto “no significa, de ningún modo, negar las razones estructurales y los condicionamientos objetivos a esas situaciones; pero sí subraya que las cosas no suceden al acaso, que detrás de una estructura injusta hay una voluntad personal, o colectiva, responsable, una voluntad de rechazo de Dios y de los demás”.²⁸ Por lo tanto, el pecado no es una fatalidad ni un destino, sino es una opción expresada en estructuras de opresión, que en palabras de Gutiérrez:

El pecado se da en *estructuras opresoras*, en la explotación del hombre por el hombre, en la dominación y esclavitud de pueblos, razas y clases sociales. El pecado surge, entonces, como la alienación fundamental, como la raíz de una situación de injusticia y explotación. Alienación fundamental, que, por lo mismo, no puede ser alcanzada en ella misma, sólo se da en situaciones concretas, en alienaciones particulares. Imposible comprender lo uno sin lo otro. El pecado exige una liberación política. Sólo participando en el proceso histórico de la liberación, será posible mostrar la alienación fundamental presente en toda alienación parcial.²⁹

Juan Luis Segundo comenta que los teólogos de la primera generación utilizaron la categoría *dependencia* para explicar la forma estructural y objetiva de la injusticia en América Latina que causa el subdesarrollo: “el subdesarrollo no sería sino la otra cara, oprimida, del desarrollo”, y en ese sentido la teología de la liberación se oponía a la dependencia como estructuración “sólida” o *estructural de la opresión* y pobreza en América Latina. En palabras

²⁸ Gustavo Gutiérrez. *Teología de la Liberación: perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1972. P, 90

²⁹ Gustavo Gutiérrez. 1972. P, 223

de Juan Luis Segundo: “esa “dependencia”, que vuelve estructural la injusticia, interroga a la fe y al compromiso cristianos sobre la posible y necesaria “liberación”.³⁰

Podemos observar que aparece una tensión entre la afirmación estructural del pecado, y por tanto de la necesidad de la liberación política, así como la afirmación personal del pecado; ambas dimensiones con implicaciones sociales que connotan la necesidad de una concepción integral de salvación como liberación de las cadenas estructuras e intersubjetivas de maldad. Esta tensión en la concepción del pecado y de la salvación desmarca del marxismo “puro y duro” que reduce todo a la lucha de clases y a relaciones de producción, mientras que la teología radicaliza la crítica. Aunque se cree en la posibilidad del “hombre y la mujer nuevos” o “la nueva sociedad”, compatible con el *nacer de nuevo* y los signos de la Justicia de Dios, la teología de la liberación entiende muy bien que no solo se trata de cambiar un sistema capitalista por otro socialista, ya que visto desde la perspectiva de la promesa del reino de Dios y su Justicia, todo sistema político es provisional. Hoy día, después del fracaso del proyecto del “Socialismo del siglo XXI”, del cual el gobierno sandinista en Nicaragua es su peor resultado, este cuidado epistémico y político de la TL nos demuestra que estaba plenamente justificado, a despecho de otras corrientes sociales y teológicas menos radicales. (Al decir menos radicales me refiero a que no tomaron la suficiente distancia crítica y autocrítica frente a los proyectos marxistas y revolucionarios de las décadas de los 70 y 80)

El pecado estructural, por lo tanto, produce opresiones a diferentes niveles, que se refuerzan mutuamente. Para Clodovis Boff las opresiones de tipo no económicos agrava la opresión socioeconómica preexistente: “Un pobre es mucho más oprimido cuando, además de pobre, es negro, indio, mujer o anciano”³¹ De forma similar reflexiona Pablo Richard, el cual desborda el análisis marxiano estructural desde la perspectiva de la vida-toda de las personas y comunidades: Ninguna realidad de vida es sólo económica o espiritual. Para un campesino indígena, por ejemplo, la “tierra” es una realidad simultáneamente económica, política, pero también cultural y espiritual. Cuando hablamos en América Latina de necesidades básicas o

³⁰ Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino. 1990. P, 377

³¹ Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino. 1990. P, 105

necesidades corporales esenciales, no distinguimos todavía entre realidades infra o supraestructurales. Todas son realidades totales de vida o de muerte.³²

Estas comprensiones sobre el pecado estructural revelan las intrincaciones entre la infra y la superestructuración de la opresión, explotación y exclusión. Establece la relación entre las decisiones que toman las élites globales y locales con el fin de determinar la totalidad de la vida en torno al capital y la dominación: las ciencias aplicadas y las tecnologías, la moda, las percepciones sociales, las enfermedades, las guerras, la decisión sobre qué estudiar, el sexo y la felicidad, todo ello como una intrincada red de dominación.

No debemos caer en críticas anacrónicas y descontextualizadas típicas de los liberofóbicos que reprochan un determinado reduccionismo “economicista” o “político” a la salvación que pregona la TL, ya que para estos lo fundamental de la injusticia está en el “corazón” de cada individuo: al arrepentirse el individuo, las sociedades serán más justas. Lo que no caen a cuenta los que sostienen esta posición es que los individuos no son entes autorreferenciales, como hace creer el individualismo religioso y consumista, sino que somos seres en contexto, que nuestra construcción personal está en relación a los flujos sociales que nos vinculan y desde donde obtenemos nuestra autoconciencia, y por otro lado, que nos es imposible salir del campo de sentido cultural, y que aún nuestras ideas de Dios, de ser iglesia y de comportarnos como “buenos creyentes” está enmarcada en cierto *habitus*. Podemos cambiar ciertos comportamientos e ideas, podemos hacer opción por una fe más auténtica y justa, pero siempre dentro de las coordenadas sociales y culturales.

Dicho lo anterior, debemos reconocer que nuestras sociedades latinoamericanas y caribeñas en su eje estructurador (pecaminoso) se encuentra la injusticia económica y que esta se sufre no solo individualmente, sino como sociedades. Pensemos: las comunidades negras han sido racializadas entorno a identidades blancas “supremacistas” y esto en orden a la acumulación de capital; a las comunidades indígenas se les niega el derecho a la tierra e identidad en orden a la acumulación de capitales que les roban sus tierras y dones naturales, etc.

Pueden existir cadenas de opresiones personales y morales, pero siempre van a afectar más allá del individuo, así por otro lado, estas opresiones en muchos de los casos son fenómenos

³² Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino. 1990. P, 217

y expresiones de las estructuras de pecado. Nos preguntamos: La violencia machista acaso no es expresión de las estructuras patriarcales de pecado, la violencia racista no es acaso expresión de las estructuras de coloniaje/racialización occidental; la violencia epistémica no es caso expresión de la división internacional del trabajo y de la negación de los saberes, creencias y tecnologías no occidentales; la pobreza y desigualdades socio-económicas no son expresión de relaciones de producción injusta y de explotación capitalista, y cerrando el círculo, todas estas violencias se han estructurado en torno al dios Mammón/capital.

Lo dicho anteriormente calza con las dos observaciones que hiciera Leonardo Boff sobre la idea de pobre y opresión en el texto *Mysterium Salutis* en el cual propone ampliar el sentido de pobre socioeconómico desde la categoría de excluidos: racial, sexual y generacional. En este sentido Boff reflexiona: La idea de “oprimido/a” es capaz de integrar las diversas formas de pobres.³³ Es interesante que Leonardo Boff establece una vinculación entre una infraestructura que produce pobres de clase o socioeconómico, y la superestructura, la cual produce opresión.

En efecto, una cosa es un negro conductor de taxi, y otra cosa un negro ídolo del fútbol. De idéntica forma, una cosa es una mujer empleada doméstica, y otra cosa una mujer primera dama de la nación. Una cosa es un indio expoliado de su tierra, y otra un indio dueño de su terreno.³⁴

En nuestro caso, aunque comprendemos que la relación entre la infraestructura y la supraestructura construyen cierto tipo de cultura/relaciones de dominación a diferentes niveles, queremos enfatizar el nivel intersubjetivo de la dominación, que hemos llamado intraestructural, haciendo referencia a la configuración de cierta subjetividad dominante a través de la estructuración/internalización de las estructuras objetivas de pecado. Similar a lo que Peter Berger llama proceso de externalización-objetivación-internalización, con relación a las intrincaciones entre personas y sus sociedades.³⁵

³³ Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino. 1990. P, 104

³⁴ Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino. 1990. P, 105

³⁵ Berger, Peter. *El dosel sagrado*. Buenos Aires: Amorrurtu, 1969. P, 13-42.

1.4. Ampliando la idea de pobre y oprimidos

Este acercamiento introduce a la crítica de la idea abstracta de pobre de las primeras reflexiones en torno a la TL, por una lectura que hoy le llamamos perspectiva interseccional. Este acercamiento crítico la TL se lo debe principalmente a la teología feminista latinoamericana. Eline Vuola nos recuerda que la Teología Feminista “realiza una crítica al concepto general de “pobre” que se introduce en los inicios de la teología de la liberación, asimismo rastrea el desarrollo de esta categoría en Enrique Dussel y su categoría de “otro” y “alteridad”, de igual manera se hace la crítica a la categoría de “sujeto histórico” en Helio Gallardo y contra Franz Hinkelammert por su categoría analítica de pobre como “sujeto (auto)transformador.”³⁶

Para Eline Vuola el *Otro* y el *nuevo sujeto histórico* son conceptos que se refieren a la confrontación opresión/dominación-liberación. Ambos están constituidos por la opresión (que puede concretizarse en racismo, pobreza, sexismo, etc.) y por la resistencia (liberación)³⁷ La teología feminista de liberación en América Latina aportó al análisis interseccional de la pobreza y la opresión, ya que la opresión tiene rostro de mujer por cuanto en ellas confluyen las desigualdades género y socioeconómicas; y con mucha más violencia cuando se pertenece a minorías étnicas: negras o indígenas. Hoy día, se radicaliza esta crítica en la teología de la niñez: los niños, y con más violencia las niñas, sufren en su integridad psicofísica y espiritual las sumas de todas las violencias, por ser entre los sujetos vulnerables, las más vulnerables.

La TL fue adquiriendo rostros cada vez más concretos en las teologías contextuales, desde la emergencia de sujetos sociales y eclesiales que se posicionaban desde sus agendas o fe en espacios públicos por el reconocimiento de sus identidades y derechos: comunidades negras, indígenas, campesinas, feministas, gay, etc.

³⁶ Eline Vuola. *Teología feminista/Teología de la liberación: los límites de la liberación*. Madrid: IEPALA Editorial, 2000. P, 93

³⁷ Eline Vuola. 2000, p. 93

Como podemos constatar en estas breves reflexiones *pecado estructural* fue de las categorías más crítica, y a la vez de las más creativas, porque en ella se sintetizan las diversas formas de dominaciones, explotaciones y opresiones: el sistema de muerte es una estructura íntimamente conectada y eficaz. La TL desenmascara su apariencia de bondad, y la exhibe tal cual es: un ídolo de muerte.

Todo este breve recorrido sobre la categoría de *pecado estructural* en los primeros desarrollo de la TL nos informan sobre la pertinencia de la adopción de la categoría marxiana, infra y super estructura, para dar cuenta de las relaciones de producción y explotación en nuestras sociedades latinoamericanas y caribeñas y su recepción teológica, con lo cual la teología desarrolla un análisis posburgués de la idea de pecado individual, por un acercamiento estructural en el que las relaciones económicas y políticas están in-formadas por una lógica de explotación, opresión y exclusión.

El análisis y crítica teológica de la TL contra las realidades de opresión y muerte en que viven las grandes mayorías en los pueblos de América Latina era adecuada ya que respondía a las estructuras objetivas e intersubjetivas de dominación y opresión, en otros términos, respondía a la estructuración imperial, colonial y capitalista de las relaciones de poder.

1.5. Crítica teológica y Gracia estructural

El lenguaje teológico tomó de la crítica exegética bíblica los análisis del éxodo, de la profecía bíblica, de los evangelios y la búsqueda del Jesús histórico, elementos que aportaran a una comprensión de la fe más histórica, social y crítica, de ahí que surgiera una hermenéutica bíblica latinoamericana y la lectura popular de la Biblia que animaban movimientos, procesos y compromisos a distintos niveles, en favor de la liberación y la justicia. En este sentido se comprendió que la historia y los proyectos en ella presentes representan la lucha entre dos proyectos históricos: el proyecto de los ídolos de muerte, presente en las formas de explotación y opresión contra los pueblos del Sur, y el proyecto del Dios de la vida presente en las resistencias y aspiraciones de justicia. Es necesario recordar que no se trata de un maniqueísmo, sino de la constatación en la vida de las personas y los pueblos de la existencia

de mecanismos y relaciones de opresiones reales, y por otro lado, de la exigencia de justicia, autodeterminación y libertad por parte de las grandes mayorías. A esto se hace referencia con la confrontación entre los proyectos de vida o muerte en América Latina, que, desde la perspectiva de la fe de estos pueblos, no puede ser más que una confrontación entre un ídolo de muerte y el verdadero Dios de la vida; confrontación que se historiza en dos opciones: la opción por el Dios de los pobres o la opción por el poder/capital.

Esta confrontación establece una profunda diferencia respecto a Europa y Estados Unidos en la comprensión de la fe y del quehacer teológico. América Latina es un continente en el que prevalecen diferentes formas de fe y espiritualidades, a pesar de un proceso de secularización *a lo latinoamericano*.³⁸ Por lo que la cuestión disputada no consistía en responder al ateísmo o a la secularización *a lo europeo*, sino a las formas de idolatrías presentes en la religión del mercado total. La verdad o falsedad de las ideas sobre Dios, de la Biblia y la fe se decide en la opción por el Dios de la vida o por los ídolos de la muerte; la verdadera fe se verifica en la praxis y compromisos por la justicia en favor de los más vulnerables. La pregunta no es “¿existe Dios?”, “Dios o la evolución”, “el fin de la religión” o “la Biblia tenía la razón”, sino ¿dónde se encuentra Dios, con los ricos y poderosos o con los pueblos oprimidos y resistentes? ¿Qué Dios, qué fe, qué lugares teológicos, qué sujetos teológicos, qué fuentes y qué intereses? Todo se define a partir de nuestra ubicación: Donde este vuestro tesoro, ahí estará vuestro corazón. El Dios del Éxodo, de los profetas y de Jesucristo se encuentra en el camino junto a su pueblo: Es la ubicación de Dios (Dt. 7:7; Jn. 4:19), su opción dentro del horizonte del proyecto de la Justicia de su reinado (Lucas 4).

El reino de Dios se comprendía desde una escatología en tensión entre el “ya, pero todavía no”. El “ya” es la presencia real de ese reino inaugurado en la vida, signos y entrega de Jesús de Nazaret, mensajero que se convirtió en mensaje, y que está presente en la fuerza salvífica y transformadora en favor de los más vulnerables. El “todavía no” es reserva de sentido y

³⁸ Nos referimos al creciente rechazo a las instituciones religiosas tradicionales y a una religión a la carta, en que prevalecen las diversas formas de fe y espiritualidades, pero con baja pertenencia religiosa institucional. Existen muchas investigaciones al respecto, pero como una muestra consultar: Parker. 1996. Otra lógica en América latina. México DF. FCE; Pérez y Grundberger. 2018. Evangélicos y poder en América Latina. Lima Konrad Adenauer

motor de la historia: reserva de sentido desde las fuentes de la esperanza, asimismo como juicio contra todo sistema que pretenda absolutez, que anuncie el “fin de la historia” o un sistema que cierre el futuro de los pueblos. Este “todavía no” del reino de Dios es afirmación de una verdadera potencia en la entraña de la historia, que se actualiza en proyectos humanizantes. Un “todavía no” que invita a construir relaciones de solidaridades y compromisos, resistencias y re-existencias, como motor que anima a las sociedades a avanzar hacia mejores relaciones socio-económicas y sicionaturales: es el tiempo abierto a la libertad humana llamada a entrar al “ya” de la nueva historia inaugurada por el Espíritu vivificante del Señor de la historia y de la nueva Creación, coherente con la mejor tradición teológica del Nuevo Testamento. Es, en términos de Horacio Cerutti, “lo utópico operante en la historia”³⁹, o en términos de Juan José Tamayo “la utopía es motor de la historia”.⁴⁰

El poder operante o el motor de la utopía en la teología se le conoce como Gracia. La Gracia, vista desde la estructuración de pecado del mundo, es un contrapoder, una alterlógica y una forma divergente de vivir en sociedad. La Gracia es un poder que teje relaciones para el sostén de la vida en todas sus formas, y reteje los hilos rotos por el pecado estructural y personal. La Gracia es la estructura fundamental de la vida. Dios crea todo no por necesidad sino por amor, todo se sostiene y persiste y se complejiza en su ser por Gracia; el Evangelio, la justificación y ser hechos hijos e hijas de Dios es por Gracia. Esta Gracia puede orientar las fuerzas sociales, espirituales y tecnológicas hacia un mayor reconocimiento, convivencia y bien común, porque nos introduce a la esfera del don.

³⁹ Lo utópico operante en la historia consiste, para Cerutti en que: en ellas se muestra una constante articulación constitutiva en dos partes: una de **crítica** al estatus quo, a la injusta sociedad vigente, y otra de **propuesta estructurada** por el entrelazamiento de ideales soñados despiertos o en estado de vigilia. De ahí se puede dar el paso y apreciar esa **tensión** entre una realidad intolerable y unos ideales deseables, como constitutiva del sentido mismo de lo utópico operante en la historia. Operante en el seno mismo de la **historicidad** coyuntural, siempre cotidiana por vivencia de presente, aunque con referencias a los otros dos éxtasis de la temporalidad (su pasado y su futuro). En este tercer nivel de uso del término, **lo posible** se vuelve el eje de la consideración, invirtiendo completamente la connotación del primer nivel. Es justamente por el anhelo de realizar, de efectivizar o concretar en la realidad cotidiana lo soñado en vigilia, que se labora incansablemente por ello; por lograrlo. Eso no implica, por definición o en principio, que lo soñado sea concebido como lo perfecto irrebalsable ni, muchísimo menos, como presunto fin de la historia. Por el contrario, lo soñado está constituido por objetivos a cumplir los cuales, una vez cumplidos, aunque sea parcialmente, se integran al estatus quo para ser a su vez **(re)cuestionados** por nuevas versiones de lo soñado. (Horacio Cerutti. *Utopía es compromiso y tarea responsable*. Monterrey, N.L.: CECYTE, N.L.-CAEIP, 2010. P, 100)

⁴⁰ Juan Tamayo (director) *Utopía, motor de la historia*. Madrid: Editorial CERA, 2017. P, 151

La Gracia es operante, no es pasiva, porque es la nueva dimensión de la existencia graciosa de aquellas personas nacidas de nuevo por la fe. Es la dimensión donde no prevalece la lógica del intercambio calculado y simétrico, sino la lógica del don.⁴¹ Como podemos ver, la Gracia esta in-formada por la utopía del reino de Dios, en cuanto actos concretos que fundan estructuras de justicia, así como fuerza de realización histórica de la justicia. Gustavo Gutiérrez plantea la liberación radical como don (Gracia) de Cristo, que nos hace transitar del pecado a la gracia, o sea, de la injusticia a la justicia: “Cristo nos hace, en efecto, entrar por el don de su Espíritu en comunión con Dios y con todos los hombres”.⁴²

Esta Gracia operante produce Gracia estructural, que consiste en su objetivación como don de la vida divina en favor de la humanidad. Ignacio Ellacuría nos dice que *hay estructuras sociales e históricas que son objetivación de la gracia y vehiculan, además, ese poder en favor de la vida de los hombres*. Para Ellacuría esto quiere decir gracia estructural.⁴³ En términos concretos, gracia estructural es una forma de estructurar relaciones saludables en términos de Estados democráticos, equilibrios socionaturales, intercambio multiculturales y tecnodiversos, así como la garantía a los derechos fundamentales, individuales y colectivos. La gracia estructural no elimina las tensiones y complejidades de la vida en sus diversas dimensiones y manifestaciones, lo que anula son relaciones de violencia e injusticias ecosociales.

⁴¹ Jean D. Cause. *El don del ágape*. Santander: Sal Terrae, 2006.

⁴² Gustavo Gutiérrez. 1972. P, 223

⁴³ Ellacuria y Sobrino, 1990. 356

2. El tecnocapitalismo: La re-axiomatización del capitalismo

2.1. Ideas iniciales

Es sabido que con la caída del socialismo real la Teología de la Liberación recibió un duro golpe, no porque su necesidad y pertinencia hubiera menguado, al contrario, era cada vez más necesaria como lo verificaríamos en las siguientes décadas frente al fortalecimiento del capitalismo neoliberal. Con presteza los ideólogos del sistema-mundo anunciaron la muerte de la TL, porque equivocadamente identificaban a ésta con el proyecto comunista y su ideología. Ciertamente existían afinidades en diversos niveles, pero no podemos hablar de identificación. La teología cristiana liberadora en América Latina siempre será necesaria ante regímenes absolutistas o totalitarios, sean del color ideológico que sea, y para esto utilizará el instrumental y mediaciones analíticas y organizacionales necesarias para este fin, siempre y cuando las afinidades no solo sean aparentes. Aun así, la TL se replegó porque ciertamente la utopía operante y sus bases sociales habían sido golpeadas fuertemente, tanto por la caída del proyecto socialista como por la avanzada cultural e ideológica de la monocultura global neoliberal. Los signos incipientes de gracia estructural fueron destejidos y se fortalecieron los entrelazamientos del pecado estructural.

Se mató la utopía operante para decretar el fin de la historia, pero lo más llamativo y sorprendente, en palabras de Juan José Tamayo, *es que los mismos que destierran a la utopía de todo el territorio de lo humano y de la naturaleza, quieren hacernos creer que la utopía está haciéndose realidad en el paradigma de la globalización realmente existente*.⁴⁴ Este paradigma de globalización capitalista llega a su máximo paroxismo con el boom de la revolución informática, que permite la configuración de la sociedad red (Manuel Castells) gestionada desde lo que en nuestra propuesta llamaremos tecnocapitalismo.

El tecnocapitalismo hace referencia, tanto a la continuidad de los modelos de dominación tradicionales, como a nuevas estrategias y tecnologías que refuerzan, interconectan y potencian los medios y dispositivos de explotación, control y vigilancia de las sociedades a nivel planetario, con sus consecuencias en el deterioro de las redes ecosistémicas. Este

⁴⁴ Juan Tamayo. 2017. P, 151

proceso de transformación al capitalismo 5.0, o tecnocapitalismo, es posible dentro de un proceso conceptualizado como capitalismo de plataformas (Srnicek, 2019), capitalismo de vigilancia (Zuboff, 2020) y que refiere a la sincronización del mundo (Yuk Hui, 2020) como proceso totalizador. Tal proceso no es inocente, ni ecojusto, ya que, y para utilizar la expresión de Flavia Costa, el tecnoceno (2021) es la época en que a través del desarrollo e implementación de tecnologías de alta complejidad y altísimo riesgo dejamos huellas en el mundo, que pone en peligro la continuidad de la vida en sus equilibrios ecosistémicos. En el mismo sentido de Flavia Costa leemos a Francisco Serratos con su lectura del Capitaloceno (2020), en su perspectiva relaciona de forma directa la crisis climática y ambiental que pone en riesgos la estabilidad ecosistémica planetaria con la aparición y dominio de la lógica del capital. Ampliaremos más adelante sobre estas propuestas teóricas.

Este proceso de re-axiomatización (Gilles Deleuze) del capital y su actualidad en forma de tecnocapitalismo tiene sus antecedentes, de los que hablaremos en el siguiente capítulo, pero se menciona para destacar la adaptabilidad y maleabilidad del capitalismo de la segunda mitad del siglo xx en el marco de la “gran aceleración” tecnológica, la reconfiguración del capitalismo fordista y toyotista frente a las críticas de los movimientos sociales y los avances de los derechos laborales, entre otros. Todo lo anterior preparó el camino hacia la economía digital gracias al “boom” del internet.⁴⁵

2.2. Intuiciones iniciales sobre el tecnocapitalismo en la TL

De forma temprana y visionaria Helder Cámara, Rubén Alves y Hugo Asmann pudieron advertirnos del desarrollo de las tecnologías en el marco de la globalización capitalista mundial. Rubén Alves hace una crítica al *tecnologismo* y su lógica de la cantidad y la extensión, en la que todo se reduce a mercancía y producción, y por ello plantea que el futuro y la esperanza han sido reducidas a lo cuantitativo y a nuevas formas de integración en el sistema.⁴⁶ Plantea que “la virtuosidad cuantitativa crea una inmovilidad cualitativa” y provoca un tipo de solidificación del encerramiento de la sociedad creada por ellos, o sea,

⁴⁵ Nick Srnicek, *Capitalismo de plataformas*. Buenos Aires: Caja Negra, 2019. P, 27

⁴⁶ Rubén Alves. *Religión, ¿opio o instrumento de liberación?* Montevideo: Tierra Nueva, 1968. P, 38

“lleva a la historia a su fin”. Para Rubén Alves “la tecnología transforma la conducta creativa en conducta operacional”. Es claro que Alves no les da autoconciencia a las tecnologías, sino que el tecnologismo es la encarnación de las estructuras de opresión.

Su disertación sobre el lenguaje del humanismo político (abierto a lo nuevo) se ve confrontado con un lenguaje que cierra el futuro y esperanzas de los pueblos, es la relación entre el tecnologismo y capitalismo, que ha llegado a desarrollarse, en nuestras palabras, en tecnocapitalismo.

Helder Cámara desde muy temprano comprendió las conexiones entre el avance de las tecnologías, las multinacionales, la CIA, EL FMI y los intereses de élites locales, a lo que él llama “corporación gigante”. Esta *Corporación Gigante* explota los dones naturales, las fuerzas de trabajo, dispone leyes que favorecen al Gigante. Helder Cámara establece una relación directa entre el desarrollo de las tecnologías dentro del sistema capitalista al servicio de la reproducción de éste. *Corporación Gigante* es la forma como Helder Cámara llama al pecado estructural, en sus palabras son “estructuras que mantienen a millones de hijos de Dios en una condición infra-humana”, es violencia institucionalizada como “origen de toda violencia”.⁴⁷

No profundiza sobre la especificidad de lo tecnológico en los subsiguientes desarrollos del *Gigante* posiblemente porque no estaba del todo claro y fue hasta la década de los 90 que se llega a ver con más claridad las funciones de las tecnologías de la información en el desarrollo del capitalismo, el imperio y la globalización.

Esta imagen de *Corporación Gigante* señala de forma temprana lo que hoy llamamos “tecnocapitalismo”, con la diferencia de que las nuevas formas de explotación y dominación que ha adoptado y adaptado el capitalismo están mediadas por las tecnologías de la información y la Inteligencia artificial.

Hugo Assmann en 1987 presenta su libro *La Iglesia Electrónica* en el que explicita la relación entre capitalismo, los tele-evangelistas de Estados Unidos con gran proyección en América Latina y la producción de ídolos a través del impacto de la TV como dispositivos hipnóticos

⁴⁷ Helder Cámara. Cristianismo, socialismo, capitalismo. Salamanca: Sígueme, 1974. P, 57

y creadores de dependencia.⁴⁸ Para Assmann *La TV no es únicamente un enorme proceso de intensificación del fetichismo, sino que ella se constituye, en cuanto fetichizadora, en mediadora de esa adhesión devota a la realidad sustitutiva que ella misma engendra. La TV, aún y cuando no trae mensajes religiosos, instaure una relación próxima a lo religioso.*⁴⁹ Obviamente la cuestión central radica, no en el avance de las tecnologías de la comunicación y entretenimiento, sino en su función dentro del capitalismo como *una fantástica producción social de apariencias, con el consiguiente ocultamiento de lo real*. El capitalismo fetichiza la realidad, ocultándola de nuestra percepción.⁵⁰ De esta manera, la TV desde la lógica del capital se convierte en mediadora entre nuestras percepciones de lo real y nuestras necesidades, y las necesidades de reproducción del modelo sociocultural capitalista desde la hiperculturalidad (Byung Han, 2018) y la hipermodernidad (Lipovetsky, 2006).

La Tv ha cedido a los Smart Tv, SmartWatch, los celulares y laptop, todos conectados a la red 4G o 5G, hiperconectando a los usuarios a los flujos y reflujos de la publicidad, ahí donde se construyen los nuevos fetiches de la neointustria cultural en la era del tecnocapitalismo.

Tecnologismo, Corporación Gigante y Fetichismo como producción de ídolos, son las tres categorías analíticas que utilizaron tempranamente estos tres teólogos para hacer referencia al desarrollo tecnológico informacional desde la lógica del capitalismo, como expresión de lo que en teología de la liberación se llama “pecado estructural”. En este sentido, el pecado que connota una intención dirigida contra la vida, el amor y la justicia, se objetiva en instituciones y estructuras fácticas. El desarrollo de las tecnologías de la información, perfeccionadas en contextos de guerras geopolíticas, espaciales, tecnológicas y comerciales, contienen una intencionalidad definida por las élites de poder global. Las estructuras fácticas contienen en su estructuralidad la lógica (diseño) para lo que fueron elaboradas y las posibilidades de vida o muerte que en sí misma entrañan. En palabras de Carlos Federico Mitidieri las tecnologías contienen códigos técnicos y a través ellos se lleva a cabo la realización de un interés, o de un valor, bajo la forma de una solución técnicamente coherente

⁴⁸ Hugo Assmann. La iglesia electrónica y su impacto en América Latina. San José: DEI, 1987. P, 136

⁴⁹ Hugo Assmann. 1987. P, 138

⁵⁰ Hugo Assmann. 1987. P, 132-133

a un problema.⁵¹ La tecnología realmente existente no es neutral, sino que favorece unos fines específicos e impide otros.

Estas brevísimas referencias de los tempranos desarrollos de la TL en torno al desarrollo de las tecnologías en el marco del capitalismo no son más que eso, breves menciones sin mayor desarrollo. Las líneas de desarrollo de estas implicaciones no se desarrollaron, por lo que hoy es necesario llevar a cabo este ejercicio como una necesidad de pensar la pertinencia de una teología de liberación en la era del tecnocapitalismo. ¿Qué sentido tiene hablar de teología de liberación en la sociedad red? ¿Cuáles son las nuevas formas de opresiones en la era del tecnocapitalismo? ¿Qué mediaciones críticas-analíticas son adecuados para el análisis de las nuevas configuraciones del poder-red en el proceso tecnoglobalizante? ¿Qué praxis de liberación es pertinente dentro de las redes de resistencia y reapropiación de los espacios digitales y públicos? ¿Es necesario un nuevo lenguaje teológico que dé cuenta del proceso de sincronización o tecnocolonialidad al que nos estamos encaminando?

En el desarrollo de estas reflexiones trataremos de arrojar la mayor claridad posible para dar algunas respuestas a estas preguntas iniciales, las cuales no tratan de ser definitivas, sino solamente indicativas.

2.3. Del Capitaloceno al Tecnocapitalismo

La marca innegable del capitalismo es la doble explotación de las fuerzas de trabajo y la explotación de la naturaleza, dejando huellas profundas en la construcción de sociedades desiguales y el deterioro de las relaciones ecosistémicas y climáticas. El cambio climático, la desertificación, la extinción de miles de especies y otras en peligros de extinción; la contaminación de ríos y océano, la destrucción de bosques, así como el deshielo de Groenlandia o el círculo Ártico, están íntimamente relacionados con la profundización del modelo capitalista de producción, explotación y contaminación mundial.

⁵¹ Facundo Bey (et.al) *La técnica y la política. Perspectivas desde América Latina*. Quito: PUCE, 2022. 49

Desde sus inicios el modelo capitalista fue modelando las relaciones entre clases sociales, entre naciones y entre sociedades y la naturaleza. En la competencia por el dominio mundial las potencias de inicios de la modernidad se apropiaron, innovaron y desarrollaron tecnologías para la guerra entre naciones enemigas y para las conquistas de territorios como Abya Yala, África o Asia. El capitalismo incipiente se desarrolla en medio de proyectos colonizadores, comerciales, guerras, esclavismos, innovaciones tecnológicas y mucha religión. Esta relación de cosas es la que permite la conquista y colonización de América Latina, inaugurando de esa manera la modernidad como la relación de dominación – encubrimiento europeo en tierras de Abya Yala (Dussel. 1994; Walter Mignolo, 2007) Así, en sus desarrollos mercantiles e industriales se llegó a configurar, desde la lógica liberal político-comercial, como proyecto expansivo, colonial y de dominación ideológico cultural.

La revolución copernicana, el *Novum Organum* de Bacon que vio la luz en 1620 y el Discurso del método de Descartes publicado en 1637, tiraron los fundamentos filosóficos que posibilitó la desacralización de la naturaleza en el desarrollo y avances de las ciencias naturales modernas. Al parecer lo sagrado o hierático era lo que unía y daba continuidad a los diferentes ámbitos de la realidad medieval, por lo que en el proceso del avance de las ciencias naturales a través del método científico y la crítica a la religión producto de las guerras de religión en Europa, lo religioso institucional y hierático fueron igualmente cediendo ante la construcción de un paradigma social desacralizado. Como clásico ejemplo traemos a memoria la idea Baconiana del sometimiento y tortura a la naturaleza para extraer sus secretos a través del *novum organum*: Para penetrar en los secretos y en las entrañas de la naturaleza, es preciso que, tanto las nociones como los principios, sean arrancados de la realidad por un método más cierto y más seguro.⁵² Los secretos de la naturaleza se manifiestan mejor bajo el hierro y el fuego de las artes, que en el curso tranquilo de sus ordinarias operaciones, refiere Bacon.⁵³ Este *novum organum* es tecnología moderna, no solo para la investigación científica, sino también para la desacralización de la naturaleza. Este método de dominio y conquista de la naturaleza está relacionado con el dominio y conquista de los pueblos como podemos decir del texto programático *El Príncipe* de

⁵² Francis Bacon. *Novum Organum*. Barcelona: Ediciones Orbis S.A, 1984. P, 29

⁵³ Francis Bacon. 1984. P, 65

Maquiavelo, *Leviatán* de T. Hobbe, *El Martillo de Brujas*, hasta llegar al *Mein Kampf* y el *Informe Kissinger*, entre otras; todo ellos contienen el ADN que da forma al espíritu de la modernidad: la dominación.

Con la revolución industrial y sus consecuencias políticas, comerciales, urbanas, y coloniales, se produjo un proceso de mayor presión, explotación, contaminación y deterioro ambiental y climático. La máquina de vapor inventada por James Watt para muchos historiadores representa el paso definitivo en el éxito de esta revolución, pues su uso significó un aumento espectacular de la capacidad de producción e interconexión. Más tarde, el desarrollo de los barcos y de los ferrocarriles a vapor, así como el desarrollo en la segunda mitad del XIX del motor de combustión interna y la energía eléctrica, supusieron un progreso tecnológico sin precedentes.

El desarrollo industrial y urbano creó nuevas formas de relaciones de producción bajo el capitalismo decimonónico que representaba formas extremas de explotación. Es cuando nace la confrontación entre clases: el proletariado y la burguesía poseedora de los medios de producción. A este contexto, principalmente europeo, es al que refiere Karl Marx en sus escritos de economía política.

El desarrollo de las tecnologías en la primera mitad del siglo XX está vinculado al colonialismo de las potencias mundiales, las guerras mundiales y al capitalismo. La idea ilustrada de la bondad humana a través de la educación de J. J. Rousseau en su *Emilio*, de la *Paz Perpetua* de Kant y la idea de progreso ilimitado como ilimitados son los recursos naturales en la construcción del bienestar humano, todo ello se planteaba como el futuro de la humanidad bajo la égida del liberalismo, la ilustración, el desarrollo tecnológico científico y el progreso dentro del capitalismo. Solo era cosa de ir ajustando aquellos fallos dentro del sistema, más no se caía a cuentas que el sistema estaba plagado de autocontradicciones y una lógica de dominación que se expresaba cada vez en más exclusión, explotación, dependencia, colonialismos, guerras, etc. La razón moderna es bipolar, por un lado, aspira al bienestar de la humanidad, y por otro lado, genera mayor destrucción y exclusiones; pretende el bienestar de todos y terminan explotando a la naturaleza y a los menos favorecidos en favor de las clases privilegiadas. Esto puede explicarse debido a la tensión en su núcleo epistémico: la razón humanista e ilustrada y la razón instrumental y de dominio se entrelazan creando la

tensión entre aspiraciones al bien común y dominaciones en nombre de ese bien, rebajado a intereses de élites.

Luego de las dos guerras mundiales se da una reconfiguración del mapa geopolítico en torno a la URSS y Estados Unidos por el dominio mundial. La creciente competencia tecnológica y de influencia política entre estas dos potencias con aspiraciones imperiales llevó a la *Gran Aceleración*, la cual consiste en la correlación entre la aparición del tecnologismo y su expresión en la carrera armamentista, principalmente en su expresión más cruel, el desarrollo de la bomba atómica y el perfeccionamiento de las tecnologías de la información militar, esto relacionado con los impactos devastadores contra la vida planetaria.

Dicho todo lo anterior, estamos en condiciones de decirlo en una categoría que sintetiza todo el desarrollo de las ciencias y las tecnologías dirigido por el espíritu del capitalismo, es la idea del *Capitaloceno*. Esta categoría hace referencia a otra de gran poder heurístico, Antropoceno (antropo= humanidad; kainos= nuevo), que en el año 2000 fue propuesta por Paul Crutzen y Eugene Stoerme para definir la era geológica en que la geología planetaria ha sido transformada y afectada por la huella humana. Existe toda una discusión en torno a esta categoría, de la que no profundizaremos, sino solo haremos referencia a que con esta categoría se trata de definir la época en que da inicio esta nueva era geológica. Su inicio puede ser la revolución agrícola, pasando por la revolución industrial hasta el desarrollo de la bomba atómica y las externalidades del modelo de producción capitalista, ahora en su expresión neoliberal.

Francisco Serratos (2020) en su libro *Capitaloceno* plantea que la categoría de Antropoceno puede ser muy general, por eso prefiere adherirse al concepto más preciso de Capitaloceno, ya que para el autor el desarrollo del modelo capitalista de producción y explotación es lo que ha marcado realmente la huella humana en el planeta, generando una nueva era geológica. Francisco Serratos plantea: Así, optar por el “Capitaloceno” y no por el “Antropoceno” es una cuestión no sólo de precisión, sino también de justicia histórica, porque creo firmemente que sólo así es posible encontrar una solución para alejarnos del pesimismo que nos arropa cuando somos testigos de la devastación. Pesimismo que sirve de

argumento para la inacción y la desesperanza.⁵⁴ Para este autor, así como hemos desarrollado nosotros en este capítulo, los efectos y huellas profundas en el planeta y los ecosistemas han tenido su verdadero y más duradero impacto en el plantea desde los orígenes del capitalismo, la revolución industrial, el periodo de la “gran aceleración” hasta la actualidad. En la postura de quien escribe estas líneas el Capitaloceno es un momento del desarrollo del Antropoceno en el que el ser humano y su tecnología han marcado un acelerado deterioro climático y sacionatural, con sus implicaciones en injusticias sociales, ecológicas y climáticas.

La idea de “Capitaloceno” se encuentra vinculada a la de “Tecnoceno”. Para Flavia Costa representa *la época en la que, mediante la puesta en marcha de tecnologías de alta complejidad y altísimo riesgo, dejamos huellas en el mundo que exponen no solo a las poblaciones de hoy, sino a las generaciones futuras, de nuestra especie y de otras especies, en los próximos milenios.*⁵⁵ Para esta autora el tecnoceno está marcado por el desarrollo del capitalismo global, pero con más precisión con la aparición de la era atómica, el desarrollo de las tecnologías de la información y el cambio climático. En este sentido hace referencias a las doce curvas de la aceleración de la crisis social de Will Steffen (2015) y al cambio climático, pérdida de la biodiversidad, alteración de los ciclos bioquímicos, el aumento poblacional, actividad industrial, deforestación, usos agroquímicos, etc.⁵⁶

En su análisis del tecnoceno, Flavia Costa, hace referencia al capitalismo y las nuevas formas de gubernamentalidad, en el sentido de M. Foucault. En su texto “nuevo orden interior y control social”⁵⁷ plantea la creación de “un sistema de información general” para intervenir ahí donde aparezca un peligro intolerable al poder. Sería una especie de movilización de los conocimientos del Estado sobre los individuos (Censos, registros, etc). Al darse en los 90 la creación de la economía digital este poder pasó del Estado a manos privadas, las cuales hoy día implementan la gubernamentalidad algorítmica. En ese sentido “gubernamentalidad” no es confrontación o coacción física, sino gobernar, en el sentido de conducir conductas, actuar

⁵⁴ Francisco Serratos. *Capitaloceno. Una historia radical de la crisis climática*. México: Editorial Festina, 2020. P, 32

⁵⁵ Flavia Costa. *Tecnoceno. Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida*. Taurus, 2021. P, 9

⁵⁶ Flavia Costa. 2021. P, 11

⁵⁷ Michel Foucault. *Saber y verdad*. Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1985. p, 163-167

sobre las posibilidades de acción de otros. Es el “poder discreto” o “poder elegante”. Sobre este poder hablaremos pronto cuando trabajemos las ideas de la sociedad red y el capitalismo de vigilancia.

2.4. Tecnocapitalismo y la sociedad de vigilancia

Podemos presentar de forma muy general las etapas del desarrollo del capitalismo en los siglos XVI-XVII en su forma mercantil, esclavista y colonizador, luego en el auge del capitalismo desde la lógica liberal y la revolución industrial hasta el capitalismo neoliberal configurado después de la segunda guerra mundial. Al mismo tiempo podemos subdividir, de la mano de Nick Srnicek, el capitalismo neoliberal en tres momentos de su desarrollo: su transformación a partir de la crisis de los años 70, el boom del internet en los años 90 que preparó la etapa actual del capitalismo neoliberal, al que llamamos en estas reflexiones como tecnocapitalismo.

En los años de la posguerra se dio un repunte en la economía en torno a la posición dominante de Estados Unidos. En América Latina esto significa el reforzamiento de la presencia e influencia de Washington a través de la Alianza para el progreso, gobiernos títeres devenidos en dictaduras, proyectos neoliberales como el ensayo en Chile inmediatamente después del golpe militar de 1973, y la persecución de todo movimiento de protesta, sean sindicatos, insurgencias, movimientos sociales, Teología de la Liberación y religión popular, en el marco de la guerra fría.

El modelo imperial con su centro en Washington era hegemónico, pero no carecía de contradicciones y de presiones desde dentro y fuera por su política impositiva y unilateral en términos de la administración del mundo. A estas crisis de legitimidad se le agrega en los años 70 la crisis económica y de la industria, energética y del petróleo. En lo concerniente a la transformación del capitalismo fordista y taylorista producto de la crisis de los años 70, Nick Srnicek nos dice que producto de la crisis que generó la competencia de mercados por Japón y Alemania se cambió del fordismo por el toyotismo, generando un hipertaylorismo, lo cual customizó la producción según la demanda. Todo esto fue ordenado y habilitado por un software cada vez más sofisticado para operar cadenas de suministros. Agregado a esto se atacó a los sindicatos, desregulándolos, para así poder minar la organización y poder sindical,

de esa manera, se pudo reducir salarios y tercerizar.⁵⁸ Sobre este asunto volveremos delante de la mano de Luc Boltansky y E. Chiapello en su libro *El nuevo espíritu del capitalismo*. Vemos de nuevo cómo el uso de las tecnologías de la información se aplica cada vez más a las soluciones de las crisis financieras y de mercado, anunciando al tecnocapitalismo posterior.

Los procesos de profundización de la economía capitalista neoliberal, desde la cual se afianza el proceso globalizador, es llevada a cabo por la plena aplicación de las tecnologías de la información y la internet a las finanzas, comercio, y así el boom de la tecnología de los años 90 preparó el terreno para la economía digital que vendría después. En palabras de Nick Srnicek *en los años 90 con la entrada de las tecnologías de la comunicación y la información se inició nuevos cambios. La baja en el sector manufacturero en Estados Unidos por los Acuerdos de Plaza hizo posible migrar al capital financiero hacia las telecomunicaciones, se formaron más de cincuenta mil empresas para comercializar internet: entonces, el boom de la bolsa quedó desanclado de la economía real cuando se aferró a la nueva economía con base en internet.*⁵⁹ Las empresas empezaron a modernizar su infraestructura computacional, lo que hizo posible la deslocalización y tercerización: *posicionamiento de marca y diseño se quedan en los países de altos ingresos, mientras que la manufactura y producción se deslocalizaban a fábricas con pésimas condiciones en países de bajos ingresos.*⁶⁰

Esto fue posible gracias a la puesta en marcha de lo que Luc Boltansky llama “discursos de la gestión empresarial” como una nueva configuración del ethos social, lo que resulta en un “nuevo espíritu del capitalismo”. Este *nuevo espíritu* presenta dos facetas, una centrada en la *acumulación de capital* y la otra en los *principios de legitimación*. La literatura de gestión empresarial presenta las estrategias, técnicas y disposiciones para la gestión eficaz del talento, para el máximo rendimiento, para la eficacia que aumente la productividad, y por otro lado, implica una nueva visión moral y normativa de la vida, ya no gobernado por dispositivos externos coactivos, sino que crea estructuras subjetivas de autoexplotación, exigencia de sí mismo para el éxito. El proyecto de gestión empresarial, dentro del nuevo espíritu, invita transitar hacia una nueva forma de trabajo marcada por el rechazo de jerarquías

⁵⁸ Nick Srnicek. *Capitalismo de plataformas*. Buenos Aires: Caja Negra, 2019. P, 21.22.

⁵⁹ Nick Srnicek. 2019. P, 25

⁶⁰ Nick Srnicek. 2019. P, 27

verticales en favor de redes de colaboradores, competitividad basada en la actualización de contactos, redes y usos de la informática: todos deben ser flexibles, innovadores, competentes, y la dirección debe ser una matriz-red que orienta a todos estos seres autoorganizados y creativos.⁶¹

La investigación de Boltansky y Chiapello no deja lugar a dudas del sentido en las transformaciones de las relaciones de producción en el nuevo espíritu del capitalismo. Las relaciones de explotación, opresión y pobreza analizados por la sociología marxista clásica siguen siendo válidas ahí donde prevalezcan procesos de producción territorializados, corporalizados y locales, pero en cuanto a las consecuencias en la configuración de las nuevas subjetividades de trabajadores que ingresan a la economía-red bajo la ideología de la gestión empresarial-red, debemos ampliar nuestros lentes analíticos para ser precisos sobre las nuevas formas de opresión y explotación que se dan hoy día, y por lo cual pensamos necesaria una teología de liberación en la era del tecnocapitalismo. Para este fin metodológicamente trataremos de poner en diálogo, principalmente, las visiones actuales del ecomarxismo, la teoría sociológica del actor-red de Bruno Latour y las nuevas lecturas críticas marxianas de la sociología latinoamericana en torno a la sociedad red y las tecnologías de la información dentro del tecnocapitalismo y el nuevo espíritu del capital; todo ello, a su vez, puesto en relación con la Teología de la liberación. Este esfuerzo lo haremos en un capítulo dedicado a este particular.

Retomando el hilo, en los años 90 se dan procesos claves en la nueva configuración hacia el tecnocapitalismo. La globalización representa ese nuevo espíritu del capital, de interconexión de las redes financieras, los sistemas de seguridad global, el comercio y la visión occidental del éxito, consumo, felicidad, meritocracia, individualismo; así, todo ello configura lo que Boltansky y Chiapello llaman “Ciudad por proyectos”, que no es más que la configuración de una nueva socialidad con base en la lógica del pensamiento de gestión empresarial y la organización por proyectos en el nuevo espiritual empresarial-capitalista.⁶²

⁶¹ Boltansky y Chiapello. *El Nuevo Espíritu del Capitalismo*. Madrid: Akal, 2002. Capítulo 1: “Los discursos de gestión empresarial en la década de 1990”.

⁶² Para aclarar un poco el significado de la categoría “Ciudad por proyectos”, hacemos una síntesis de sus elementos fundamentales, tomados de los autores: *En un mundo reticular, la vida social se compone en lo sucesivo de una multiplicación de encuentros y de conexiones temporales, pero*

En las ciudades por proyectos todo es reducido a relaciones de equivalencia, basado en las capacidades que exige el tecnocapitalismo a las nuevas generaciones que forman las redes sociales y laborales, referidas con anterioridad. Todos somos información que alimenta al sistema para su perfeccionamiento y reproducción, y en este sentido no importa si somos trabajadores de fábricas, trabajadores remotos, obreros, desempleados, de igual forma todos somos datos, bandas de transmisión o polos por donde entrecruzan e interconecta la red de poder global. En palabras de Antonio Negri y Michael Hardt,

La equivalencia general del dinero junta a todos los elementos en relaciones conmensurables, cuantificables, y luego las leyes inmanentes o ecuaciones del capital determinan su despliegue y relación de acuerdo con las constantes particulares que son sustituidas por las variables de las ecuaciones. De igual modo que una axiomática desestabiliza todos los términos y definiciones previos a las relaciones de deducción lógica, así también el capital barre con las barreras fijas de la sociedad precapitalista- e incluso las fronteras del Estado-nación tienden a borrarse a medida que el capital se realiza a sí mismo en el mercado mundial. El capital tiende a un espacio uniforme, definido por flujos no codificados, flexibilidad, modulación continua y ecualización tendencial.⁶³

En similar sentido Mark Fisher en su libro *Realismo Capitalista* plantea que el poder del realismo capitalista deriva parcialmente de la forma en la que el capitalismo subsume y consume todas las historias previas. Es este un efecto de su "sistema de equivalencia general", capaz de asignar valor monetario a todos los objetos culturales, no importa si hablamos de la iconografía religiosa, de la pornografía o de *El capital* de Marx.⁶⁴

reactivables, con grupos diversos, realizadas eventualmente a distancias sociales, profesionales, geográficas y culturales muy elevadas. El proyecto es la ocasión y el pretexto para la conexión... Es, por lo tanto, una bolsa de acumulación temporal que, siendo creadora de valor, proporciona un fundamento a la exigencia de hacer que se extienda la red favoreciendo las conexiones. En síntesis, para los autores, Ciudad por proyectos es un aparato justificativo de la nueva sociedad en el marco de la lógica del nuevo espíritu del capital que establece relaciones de equivalencia mutua. (Boltansky y Chiapello, 2002. 155-158)

⁶³ Antonio Negri y Michael Hardt. *Imperio*. Rio de Janeiro: Editorial Record, 2001. P, 349

⁶⁴ Mark Fisher. *Realismo Capitalista. ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra, 2018. P, 25

Esta forma de explotación es la más eficiente posible porque se puede explotar tres veces al mismo sujeto a través de su fuerza de trabajo, del consumismo y de su conectividad a las plataformas digitales; se puede explotar a un indígena, a un campesino, un desempleado, una feminista o ambientalista por igual, nadie se sustrae de la eficiencia del sistema para codificar la vida, y con base a esta codificación, explotar, control y vigilar. Es lo que Nick Srnicek llama *Capitalismo de Plataformas* o Shoshana Zuboff *Capitalismo de Vigilancia*. Los Estados y las élites locales forman parte del entramado de las redes de poder global o tecnocapitalismo, ciertamente reducidos y hasta regulados, pero integrados como polos que territorializan los códigos de dominación, la infraestructura base para las diferentes formas de extractivismo y explotación, o para la teledirección de las subjetividades.

2.5. Función de los Estados dentro del tecnocapitalismo

Los análisis de los críticos del neoliberalismo apuntaban muy bien al proceso de desregulación de los Estados por el poder de los oligopolios transnacionales, con el favor de las Instituciones Financieras Internacionales al servicio del capital transnacional. Las deudas externas han servido como mecanismos de presión en favor de los intereses de las transnacionales, los prestamos están sujetos a condicionalidades vergonzantes y las políticas de desarrollo sirven como falsa promesa para salir del subdesarrollo, encubriendo las causas reales de la pobreza y exclusión: la dependencia. Y si todo esto no es suficiente para eso están los golpes de Estados o su desestabilización, las amenazas de condenas en foros internacionales, sanciones comerciales y otras formas de agresiones políticas.

En las nuevas configuraciones del tecnocapitalismo el Estado sigue teniendo un rol importante como facilitador de los procesos de la tecnoglobalización. Saskya Sassen en su libro *Los espectros de la globalización* discute contra la teoría de la plena desterritorialización de las finanzas y el comercio por lo que los Estados ya no serían relevantes para las multinacionales, además de refutar la teoría de que con la hipermovilidad y liquidez del capital no son reconocibles centros de gestión y control del poder global.

Para Saskya Sassen la realidad es que los Estados siguen teniendo gran importancia en el marco de leyes que permiten penetrar en los Estados-naciones, a la vez, que invierten grandes cantidades de dinero que va a la deuda pública, para desarrollar infraestructuras informáticas

que principalmente va a beneficiar a las grandes multinacionales. Por lo tanto, no es cierto, ni que el Estado deja de ser importante en las sociedad-red dentro del tecnocapitalismo, ni la desterritorialización de los centros de poder. En palabras de Saskya Sassen, se plantea que, en una gran medida, la economía global se materializa en procesos concretos situados en lugares específicos, y que esto se puede sostener también para las más avanzadas industrias de la información. Es necesario que distingamos entre la capacidad para la transmisión/comunicación global y las condiciones materiales que hacen esto posible, asimismo, que la dispersión espacial de la actividad económica posibilitada por la telemática contribuye a una expansión de las funciones centrales si esta dispersión tiene lugar bajo una continua concentración en el control, la propiedad y la apropiación de las ganancias que caracteriza al actual sistema económico.⁶⁵

Lo que significa que el Estado garantiza la legalidad y penetración de los tentáculos de la red global del tecnocapitalismo, y por otro lado, aunque el poder de este sistema-mundo este disperso y en todas partes, lo cierto es que siempre hay centros de poder tecnológicos, financieros, comerciales y políticos, y resulta ser que son los mismos centros del poder global en Londres o Nueva York. Por lo que, podemos introducir la categoría analítica de tecnodependencia en el marco del tecnocapitalismo como una red centro-periferia global e interconectada, en la que los tentáculos-red del capital penetra los Estados-naciones para explotar a cuatro niveles fundamentales: las leyes de los Estados, la madre naturaleza, la fuerza laboral y saberes/conocimientos, y los datos de los internautas. Definimos tecnodependencia con la reformulación que Orlando Caputo y Roberto Pizarro hacen de la teoría de la dependencia en la actual fase del desarrollo del capitalismo, de tipo industrial-tecnológico en la que *existe una clara dependencia tecnológica, producto del control monopólico que ejercen los centros imperialistas sobre la tecnología.*⁶⁶

Dos elementos nos aportan Luc Boltansky para comprender la dependencia en la era del tecnocapitalismo: el principio de solidaridad y de movilidad. El principio de solidaridad conecta la exclusión y explotación de los más débiles en favor de la felicidad de los más fuertes. Solidaridad en este sentido quiere decir participación en la subjetividad dominante,

⁶⁵ Saskya Sassen. *Los espectros de la globalización*. Buenos Aires: FCE, 2003. P, 220

⁶⁶ Orlando Caputo y Roberto Pizarro. *Imperialismo, dependencia y relaciones económicas internacionales*. Buenos Aires: CLACSO, 2022. P, 319

tal participación contiene una doble dosis de voluntad personal y poder seductor de los cantos de sirena de la sociedad de consumo y del éxito. Lo que revela realmente la naturaleza de esta solidaridad son relaciones de dependencia, y por lo tanto, de insolidaridad. Esta insolidaridad no es la de una voluntad particular, sino que refiere a estructuras de exclusión, explotación y seducción, que inmoviliza a los más débiles. La inmovilidad es la condición de dependencia a que son reducidos los débiles por los más fuertes, en favor de su propia movilidad, en la que la inmovilidad de unos permite la movilidad de los otros⁶⁷. Boltansky y Chiapello nos lo conceptualizan de la siguiente manera: *En efecto, en un mundo conexionista, la movilidad, la capacidad de desplazarse de manera autónoma, no solamente en el espacio geográfico, sino también entre las personas e incluso en el ámbito de los espacios mentales, entre las ideas, es una cualidad esencial de los grandes, de tal suerte que los pequeños se caracterizan, en principio, por su inmovilidad (su rigidez).*⁶⁸

Para Saskya Sassen la apropiación por parte de sectores económicos, o corporaciones multinacionales, del internet y las plataformas digitales globales ha limitado la interconexión para la interculturalidad y la humanización, en nombre de las tendencias de consumo y la explotación de los datos de todos los usuarios del ciber mundo: uno de los sitios para las operaciones del capital global y la formación de nuevas estructuras de poder, las cuales establecen relaciones de dependencia.⁶⁹ Llamamos la atención que para la autora el mal no está en las tecnologías de la información, sino en el uso que se le da desde la lógica del tecnocapital. Sin duda, el tecnocapitalismo es en gran parte un poder concentrado que resulta

⁶⁷ Permaneciendo en un mismo lugar, los pequeños aseguran en él la presencia de los grandes, que no pueden estar en todas partes y mantienen los lazos que éstos tejieron. Son ellos quienes permiten superar los límites temporales (naturales) que se oponen a la extensión del capital social. En un mundo conexionista diremos que los pequeños son los *dobles*. El grande teje una relación a distancia. Contacta con una persona (que puede ser el centro de una camarilla) y escoge o deposita en ese lugar a alguien que mantenga esa relación. El doble ha de permanecer en el lugar que le fue asignado. Su estancia en ese nudo de la red es imprescindible para los desplazamientos del grande. Sin su presencia, el gran, de perdería, a medida que se desplaza, tantas relaciones como fuera creando~ No podría acumularlas. El capital se le escaparía. ¿De qué le serviría su teléfono móvil (gran objeto conexionista) si no estuviera seguro de encontrar en el otro extremo del hilo, en su sitio, en la base, a alguien capaz de actuar en su lugar, alguien que tiene al alcance de la mano aquello sobre lo que hay que intervenir? (Boltansky y Chiapello, 2002. 469)

⁶⁸ Luc Boltansky y E. Chiapello. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: Akal, 2002. P, 468

⁶⁹ Saskya Sassen. 2003. P, 215

en una jerarquía más que en una distribución del poder. En estas reflexiones a esta concentración jerárquica del poder a través de la interconexión global se le llama netarquía (Jerarquización de todo con base en las redes). Para Saskya Sassen existe la posibilidad de romper los códigos de dominación para que den lugar a recodificaciones democratizadoras, en el decir de la autora *No hay duda de que la internet es un espacio de poder distribuido que limita las posibilidades de un control autoritario y monopólico*.⁷⁰ Esto solamente es posible cuando se dan procesos de reapropiaciones para la re-existencia desde las grandes mayorías. Sobre esto último ampliaremos en el capítulo final sobre la praxis liberadora.

Los actuales análisis desde América Latina de las implicaciones del tecnocapitalismo las podemos sintetizar en las reflexiones de Darío Sandrone y Pablo Rodríguez, en referencia a Guattari y Deleuze (1994), los cuales nos presentan dos paradigmas en el juego de poderes y contrapoderes: el ajedrez y el go, como metáforas de dos diferentes lógicas de apropiación de los mecanismos de guerra y dominio. La diferencia principal entre estas lógicas consiste, según los autores citados, en que para el ajedrez-Estado *“lo que les interesa es lograr que el territorio y el aparato del Estado sean la misma cosa, que las dinámicas sociales se subsuman a las estatales”*, mientras que para el Go *“el tablero se encuentra vacío al comienzo de la partida, las piezas van colocándose progresivamente... consiste en multiplicarlas (las piezas), en expandirse a lo largo y ancho del tablero, en rodear al rival, en conquistarlo superándolo en número. Las piezas son todas iguales, cualquiera puede ser la pieza más importante, en cualquier lugar del tablero, en cualquier momento”*⁷¹. Estas dos lógicas representan, una al Estado-Ajedrez, y la otra los grupos de resistencia -Go.

Estas dos lógicas disputan “máquinas de guerra”. “Máquinas de guerra” podrían ser grupos de resistencia, movimientos sociales, las agrupaciones políticas, las corporaciones económicas, mediáticas o tecnológicas. Un ejemplo podría ser la apropiación de la “máquina de guerra” de las plataformas digitales por parte de las grandes corporaciones multinacionales o de los Estados para el control y la vigilancia, por otro lado, la apropiación de estas plataformas digitales por parte de los grupos resistentes o la transgresión de los códigos

⁷⁰ Saskya Sassen. 2003. P,215

⁷¹ Andrés Maximiliano Tello (Ed) *Tecnología, política y algoritmos en América Latina*. CENALTES ediciones. Viña del Mar, 2020

cerrados que protegen el poder del tecnocapital y la tecnoglobalización, como lo hizo Julián Assange.

Aunque Guattari y Deleuze plantean que los Estados no son los que se apropian de las “máquinas de guerra”, sino que las empresas transnacionales y tecnológicas se apropian del Estado, las cosas hoy día son más fluidas y complejas. Los Estados, principalmente con centros de poder tecnológicos y económicos mundiales, se apropian de las plataformas digitales tanto para influir en las percepciones del mundo y los estados de opinión general, como para la vigilancia y reacción preventiva ante cualquier hackeo del sistema-mundo.

Los centros de poder mundial siempre han disputado la hegemonía mundial, principalmente a través del desarrollo de tecnologías bélicas. Hoy día no es diferentes esta disputa, solamente cambian las dimensiones planetarias del uso de tecnologías de destrucción masivas desarrolladas por las tecnologías dentro del tecnocapitalismo, desde la construcción de la bomba atómica y su uso contra población civil en Hiroshima y Nagasaki, hasta las actuales guerras comerciales entre China y Estados Unidos en 2018, principalmente entre las gigantes Huawei y Google; de similar manera el uso de plataformas sociales para intereses políticos como el caso de la campaña electoral de Donal Trump y el Brexit en el Reino Unidos⁷².

Por lo tanto, la guerra por las apropiaciones de las plataformas digitales y las tecnologías de punta se dan, tanto por parte de los Estados con el fin de manipular y controlar, así como por parte de las transnacionales para extraer los datos de los cibernautas para controlar y dirigir las tendencias del mercado, la moda, los gustos, etc., a favor del consumo y la subjetividad social.

Las contradicciones entre los Estados y las transnacionales se dan a nivel de la disputa por las “soberanías”: La soberanía del mercado total y la soberanía de las naciones. Entre estas contradicciones la red-global está definiendo las “soberanías”. En este juego, ni los Estados

⁷² Se sabe que la compañía Cambridge Analytica utiliza un método basado en la información que los usuarios proporcionan online para realizar y definir perfiles psicológicos que luego son aplicados para segmentar la propaganda electoral y persuadir (o manipular; la línea puede ser muy delgada) a los votantes. Se sabe también que esta compañía trabajó para la campaña a favor del Brexit en el Reino Unido, y en Estados Unidos primero para Ted Cruz durante las internas republicanas y después para Donald Trump en la contienda presidencial. (Univisión, 20 de marzo, 2018. [Facebook y la campaña de Donald Trump: cómo se violó la privacidad de 50 millones de usuarios | Explora | Univision](#))

desaparecerán como agentes locales del poder, ni los capitales como códigos globalizadores, por lo tanto, lo que se ve es la simbiosis de una red-de-poder-global: Estados-capitales-tecnologías. Es lo que Antonio Negri y Michael Hardt denominan “Imperio” como *una red de poderes y Contrapoderes estructurados en una arquitectura inclusiva y sin límites, o redes de poder*.⁷³ Esta Soberanía imperial es capitalista porque el capital es el soberano imperial, forjado dentro de lo que Negri y Hardt denominan subjetividad híbrida dentro de la sociedad global de control:

El establecimiento de una sociedad global de control que alisa las estrías de las fronteras nacionales va de la mano con la realización del mercado mundial y la subsunción real de la sociedad global bajo el capital.⁷⁴

La producción inmanente de subjetividad en la sociedad de control corresponde a la lógica axiomática del capital, y su semejanza indica una nueva y más completa compatibilidad entre soberanía y capital.⁷⁵

La soberanía de los Estados-modernos tradicionales delimitaba y fijaba las identidades y relaciones dentro de un territorio político-jurídico y cultural, ahora la soberanía del imperio-capital subsume todo bajo la lógica del tecnocapital. No se pretende en estas reflexiones defender el Estado-nación tradicional, ya que este ha revelado su talante dominante desde la lógica del “soberano” *a la* Carl Schmitt o del Leviatán *a la* Tomas Hobbes. Hoy día desde las reivindicaciones de los pueblos latinoamericanos se trabaja por una soberanía energética, ecosistémica, alimentaria, multicultural, territoriales, desde la reapropiaciones identitarias, tecnológicas y políticas, desde dentro de los intereses comunes de los pueblos en diálogo intercultural y creación de redes de intercambio y colaboración para tejer el bien común.

En el marco de las demandas de soberanías populares (laocráticas las llamamos) se encuentra la soberanía tecnológica que defiende el derecho de construir un complejo informacional por parte de los Estrados con el fin de no ceder los datos de los ciudadanos a empresas

⁷³ Antonio Negri y Michael Hardt. 2001. P, 127

⁷⁴ Antonio Negri y Michael Hardt. 2001. P, 250

⁷⁵ Antonio Negri y Michael Hardt. 2001. P, 249

transnacionales, lo que a la vez implica soberanía económica, de seguridad, sin implicar desconexión de las relaciones con la economía, comercio o finanzas. Los dos volúmenes en que se profundizan estas ideas se titulan *Soberanía tecnológica*.⁷⁶ Además de la propuesta fundamental de apropiarse los Estados de infraestructuras tecnológicas de la comunicación digital, estos tomos trabajan temas como la liberalización de software, hardware, App e internet, asimismo la colaboración para la creación de una red de hackers, makers, todos experimentadores y transgresores de los códigos cerrados del tecnocapitalismo.

Susana Morales, en el libro conjunto *¿Quién se apropia de qué? Tecnologías digitales en el capitalismo de plataformas*, reflexiona sobre la importancia de determinar quiénes tienen el poder de decisión sobre las infraestructuras tecnológicas de la información, sobre su desarrollo y su uso, sobre su acceso y su distribución, sobre su oferta y su consumo, esto vendrá a determinar el principio de soberanía en la actualidad, ya que se vincula a la privacidad de los datos de los ciudadanos e incluso a una cuestión de soberanía nacional.⁷⁷ La autora piensa que el manejo por parte del Estado de estos datos, en vez de que se encuentren en la nube en servidores en territorios extranjeros, donde la legislación nacional no tiene fuerza para proteger los datos de los usuarios, permitiría pensar y ejecutar mejores políticas públicas gracias a las condiciones ventajosas para el desarrollo integral de los respectivos países.⁷⁸ Y frente al Estado, plantea la necesidad de una *soberanía social tecnológica*, primero para auditar y controlar socialmente lo que el Estado hace con nuestros datos y para la construcción de redes de solidaridad entre los pueblos-Estados: intercambio de información sobre prácticas viables de desarrollo, integración social y abierta que identifica debilidades en procesos de desarrollo e integración social-comercial, cultural.⁷⁹

Hemos presentado al tecnocapitalismo como una red de poder conformado por acoplamientos y entrelazamientos de diversas esferas que conforman las realidades de los pueblos del mundo, bajo la lógica fluida, rizomática, empresarial, algorítmica y dataísta del capitalismo del siglo XXI. La esfera económica y comercial, cultural y social, lo público y

⁷⁶ Margarita Padilla (et.al) *Soberanía tecnológica*. Barcelona: Editorial Descontrol, 2017

⁷⁷ Roxana Cabello, (et.al). *¿Quién se apropia de qué? Tecnologías digitales en el capitalismo de plataformas*. Buenos Aires: CLACSO, 2022. P, 67

⁷⁸ Roxana Cabello, (et.al). 2022. P, 68

⁷⁹ Roxana Cabello, (et.al). 2022. P, 73-77

privado, lo global y lo local, lo socionatural y lo tecnoeconómico, lo estatal y lo transnacional, lo territorial/material y lo universal/trascendental, todo está bajo el régimen del tecnocapital. Ya no hay separación entre infra y superestructura, aún la subjetividad social que sostiene mundos-de-vida y el sentido social que estructura mundos, todo ello está integrado, o en palabras de Yuk Hui, esta sincronizado.

Las viejas relaciones de producción y explotación persisten en sociedades “en vías de desarrollo” por causa de la división internacional del trabajo, el reforzamiento de la dependencia respecto a los centros de poder y la creciente brecha tecnológica y económica, generando mayor exclusión y pobreza, lo que hoy día el Papa Francisco denominó “cultura del descarte”. Esta persistencia se da en medio de nuevas configuración del capitalismo global a través de la implementación, desarrollo e innovación de tecnologías de la información aplicadas a las finanzas, el comercio, la seguridad global, la vigilancia y la modulación de las percepción del mundo, los estados de opinión y la dilución de las utopías románticas (izquierdas o derechas) por la *utopía realizada* del reino de la libertad en la era del tecnocapitalismo: puedes ser lo que quieras o quien quieras, también eres libre de expresarte a favor o contra lo que sea, también puedes gozar de las redes sociales, de la moda, aunque te vistas de “pacas” o de “imitación”, todos somos bienvenidos a la utopía realizada dentro de la tecnoglobalización. Las “ciudades por proyectos” (Boltansky), la “ciudadanía red” (Castells) es inclusiva, y rechaza a aquellos que no son flexibles, fluidos, “open mind”. Los Estados-naciones fijan límites y pueden excluir, el soberano capital es permisivo, menos con los hackers antisistema.

2.6. El tecnocapitalismo y la cultura dominante global

Hemos avanzado algunas reflexiones en torno a la reproducción de una subjetividad dominante dentro la configuración de la tecnoglobalización como máquina empresarial-informatizada, en el sentido que da Enrique Gallegas al neoliberalismo: Lo “neo” del liberalismo es la exigencia de un Estado mínimo y un máximo de libertades, pero las

libertades de mercado.⁸⁰ La tecnoglobalización hace referencia a la sincronización del mundo desde el punto de vista de las redes de poder global, además de la netarquización y gubernamentalidad algorítmica⁸¹ para la dominación de las subjetividades, que ha creado una tecno-mono-cultura, lo que Byung Han ha llamado *hiperculturalidad* e *Infocracia*. Las sociedades burocráticas, jerárquicas y restrictivas propias de la modernidad industrial cada vez son más reconfiguradas por las sociedades posmodernas y neoliberales.

Se ha planteado, además, que los análisis infraestructurales y supraestructurales de la sociología marxista deben ser replanteados desde las categorías de redes, inter-intra-net, o sea, lo implicado en red y lo explicado en estructuras, y tantas otras referidas en este texto. Bruno Latour nos muestra de manera crítica y reflexiva el giro que la sociología debe dar para interpretar de manera correcta las actuales configuraciones de las relaciones sociales en la sociedad del siglo XXI. Sumamente sugestiva es su propuesta analítico-interpretativa del “actor-red”⁸², en la que la sociología pasa de la comprensión de las relaciones y dinámicas sociales desde el enfoque prerrelativista (fijeza espaciotemporal, lo local frente a lo global, lo micro en tensión con la macro) hacia los *tipos de relaciones* que se establecen entre actores, y cómo se *ensamblan* estos actores-red a través de sus *conexiones e interacciones*. Un actor-

⁸⁰ Aroch Fugellie, Paulina, Gallegos, Enrique G., Madureira, Miriam M. S., Victoriano, Felipe (editores) *Das Kapital*. Ciudad de México: Editorial Siglo XXI, 2019. 305-307

⁸¹ Hemos definido la netarquía, en palabras de Saskya Sassen, como estructura de poder organizado a partir de código que cibersegmenta entre la intranet de las grandes corporaciones que concentran los poderes, y los tipos de consumidores y creadores con el fin de orientar más efectivamente el consumo, la vigilancia y la dominación; de similar uso es la categoría de gubernamentalidad algorítmica (Maximiliano Tello (editor) 2020.149) que trata de la trama de una nueva gubernamentalidad, que abarca desde la información genética de los seres humanos —con sus respectivas manipulaciones en campos como la ingeniería genética y la informática—, hasta el gobierno de los públicos, los comportamientos sociales, las emociones y las decisiones cotidianas.

⁸² Para Bruno Latour “actor-red” se puede conceptualizar de la siguiente manera: Se rastrea un actor-red cuando en el curso de una investigación se toma la decisión de reemplazar actores de cualquier tamaño por sitios locales y relacionados, en vez de clasificarlos como micro y macro. Las dos partes son esenciales, de allí el guión. La primera parte (el actor) revela el estrecho espacio en el que todos los ingredientes imponentes del mundo comienzan a gestarse; la segunda parte (la red) puede explicar a través de que vehículos, que rastros, que sendas, que tipos de información se está llevando el mundo al interior de esos lugares y entonces, luego de haber sido transformados allí, se bombean nuevamente hacia afuera de sus estrechas paredes. Esta es la razón por la que la “red” con guion no está allí como presencia subrepticia del Contexto, sino que es lo que relaciona a los actores. (Bruno Latour. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial, 2008. P.258

red puede ser una persona, una institución, un lugar, etc.: cuantos más *enlaces* tiene, tanto más existe. Y cuanto más mediadores haya, mejor.⁸³ De modo que, un actor-red es aquello a lo que una red extensa de mediadores hace actuar. Sus muchos vínculos le dan existencia: los enlaces vienen primero, los actores, después.⁸⁴

Desde el punto de vista del ensamblaje de la subjetividad social Bruno Latour nos comenta que *la subjetividad no es una propiedad de las almas humanas sino de la reunión misma. Esto vale para un cuerpo, una institución, incluso para algún acontecimiento histórico.*⁸⁵ Lo que significa que las relaciones, interconexiones e interacciones que se generan en la sociedad dentro del tecnocapitalismo y la tecnoglobalización crea la realidad y subjetividad misma.

Muy próximo a este sentido se encuentra Jorge Veraza en su libro *La subsunción real del consumo bajo el capital* en el que plantea que el capital puede subsumir otros ámbitos exteriores al proceso de trabajo. Por ejemplo, los sometimientos culturales posibilitan que la gente acepte ciertas formas de racionalidad que son acordes con el capital. El sometimiento del consumo ocupa un lugar estratégico en el sometimiento de la sociedad toda porque es el momento final en el que queda englobado el proceso de vida de la sociedad, es decir, el momento a partir del cual se reproduce en términos celulares y espirituales cada individuo. No se extrae plusvalor en esos ámbitos, pero en ellos se garantiza que se explote plusvalor a todo lo largo y ancho del proceso de trabajo local, nacional y mundial.⁸⁶ Asimismo, en el consumo se sintetiza el conjunto de las relaciones sociales. Todos esto se da bajo el hecho tecnológico orientado por las fuerzas y lógica del capital: *la forma capitalista en que este hecho funciona y cuya influencia psicosocial está encaminada al dominio de la psique social tanto por un motivo económico, la realización del plusvalor, como por un motivo político, que las mentes se mantengan sometidas a los requerimientos económicos del capital.*⁸⁷ Para decirlo en una categoría analítica Jorge Veraza introduce la noción de *nocividad estructural*,

⁸³ Bruno Latour. 2008. P, 308

⁸⁴ Bruno Latour. 2008. P, 108

⁸⁵ Bruno Latour. 2008. P, 309-310

⁸⁶ Jorge Veraza. *La subsunción real del consumo bajo el capital*. México D.F: Editorial Itaca, 2008. P, 8

⁸⁷ Jorge Veraza. 2008. P, 239

la que es generada por el modo de producción capitalista específico, esto es, caracterizado por lo que Marx llama “sistema automático de máquinas”. Este cuerpo tecnológico fue producido históricamente por el capital industrial a partir de someter la realidad del proceso de trabajo y configurarlo para optimizar su capacidad de producir plusvalor.... Esto es, que el desarrollo histórico de la subsunción real del proceso de trabajo inmediato bajo el capital se configura hoy como subsunción real del consumo bajo el capital, precisamente porque la producción de plusvalor absoluto y relativo no está pudiendo ocurrir, sino sobre la base de producir valores de uso necesariamente nocivos.⁸⁸

La nocividad que el capitalismo produce se encuentra en las formas de transgénicos, de pesticidas, de monocultivos, de agroextractivismo, de desarrollo de tecnologías de destrucción masiva, de destrucción de los equilibrios ecosistémicos, destrucción de herencias y memorias culturales, etc. Esta nocividad estructural, en el mismo sentido de pecado estructural, no es una falla del sistema, sino que es el sistema mismo desarrollando su lógica y energías. Más, no debemos entender lo “estructural” solamente en su acepción política y económica, sino también en su introyección, o en palabras de Lipovetsky, en el proceso de personalización. Por ello, a las formas estructurales de tecnocapitalismo y tecnocolonialidad, le hemos identificado las formas intraestructurales como procesos de individuación o personalización. De esta formación de la interioridad y subjetividad social es desde donde se reproduce la dominación objetiva: la dominación coercitiva cede a la dominación por seducción⁸⁹, en las que se explota las energías libidinales: la erótica por la pornografía, la

⁸⁸ Jorge Veraza. 2008. P, 261-262

⁸⁹ Para ampliar en este mecanismo de dominación se puede consultar el capítulo primero del libro de Gilles Lipovetsky *La era del vacío: “Seducción continua”*. P, 17-33. En síntesis, y según Lipovetsky, esta seducción continua se ha convertido en una característica clave de la cultura contemporánea, donde el individuo está en constante búsqueda de nuevas experiencias y sensaciones. Este fenómeno es impulsado en gran medida por la publicidad, que promueve constantemente la idea de que la felicidad y la realización personal se pueden encontrar a través del consumo de bienes y servicios. En este contexto, la seducción continua también implica una creciente preocupación por la imagen y la apariencia personal, lo que lleva a una obsesión por la belleza, la juventud y la salud. Este enfoque en la apariencia y el consumo constante también tiene implicaciones más amplias para la sociedad en su conjunto, incluyendo la erosión de los valores tradicionales y la creciente polarización entre los que tienen y los que no tienen acceso a estos bienes de consumo.

necesidad por el placer y el hedonismo, la identidad por el narcisismo individualista, el ser por el tener, la autolimitación por el consumismo, la imagen por el ser, etc.

Lo dicho, para Gilles Lipovetsky se define como segunda etapa de la sociedad de consumo, es decir, la superación del modernismo monolítico, el gigantismo, el centralismo, las vanguardias, las ideologías duras, el american way of life, Hollywood: ahora de lo que se trata es de la construcción de individuos flexibles, diversos, de elecciones privadas, en nombre del principio de las singularidades privadas.⁹⁰ En la ya típica imagen de Eros y Tánatos, Jorge Veraza, reflexiona sobre la explotación de las energías libidinales a través de la *erotización de las cosas*, lo que promueve un irrefrenable consumismo, proceso por medio del cual el individuo es dominado por las cosas o mercancías. Así, *los objetos dominan al sujeto vivo a través de la cosificación de Eros, a la que se aúna la fabricación industrial creciente de Tánatos.*⁹¹

Este proceso no es materialmente coactivo sino seductivo y se da por un proceso de neuroformación, o sea, que la plasticidad neuronal humana se presiona a través de las tecnologías para reconfigurarlas según patrones, enlaces sinápticos, afectos, percepciones del mundo, que permiten la reproducción de la sociedad red y del tecnocapitalismo. Para Franco Berardi la inserción de dispositivos de automatización cognitiva, la programación biogenética y la psicofarmacológica del cerebro humano están transformando la antroposfera en un superorganismo similar a una colmena.⁹² En este punto, el poder adopta la forma del biopoder, ya que se encarna en el tejido neurológico de la propia vida social. Es de suma importancia llevar estas reflexiones hasta su punto máximo haciendo referencia a los interfaces neuronales, por ejemplo, el Neuralink desarrollado por la empresa Starlink, que pueden ser muy útiles en terapias neuronales en personas con deterioro cerebral, por ejemplo, a través de la terapia neurofeedback. Son varias las Startup con proyectos de interfaces neuronales cerebro-máquina. Pero esto genera ciertas suspicacias respecto al futuro laboral, afectivo, político o religioso, reflejados en películas como *Los Sustitutos* de Bruce Willis (2009) o en *Matrix Resurrecciones* (2021)

⁹⁰ Gilles Lipovetsky. *La era del vacío*. Barcelona: ANAGRAMA, 2003. P, 10-11.

⁹¹ Jorge Veraza. 2008. P, 269

⁹² Franco Berardi. *Futurabilidad*. Buenos Aires: Caja Negra, 2019. P, 139; Byung Han. En el enjambre. Barcelona: Herder, 2014. P, 11-16

Existen estudios que plantean que, al darse el cambio de las tecnologías mecánicas por las eléctricas, y dado que las sinapsis son eléctricas, la nueva tecnología se puede considerar como una extensión de nuestro cerebro que afecta y modifica nuestras funciones mentales.⁹³ Los cambios culturales y los cambios neuronales están entrelazados, son recursivos: en ambos ámbitos, las tecnologías de la información crean reconfiguraciones. Las relaciones entre cerebro y cultura⁹⁴, ambiente y genética⁹⁵ (Murakami), cerebro y moral⁹⁶ y cerebro y razón-emoción⁹⁷, dejan sin lugar a duda que no somos sistemas cerrados, sino abiertos y en evolución en relación con todas las conexiones que nos constituyen. A esto se le debe agregar la relación con las tecnologías como extensión de nuestros órganos, sistema nervioso, cosmovisiones, etc.

Las conexiones socionaturales que nos definen como seres vivos relacionales han sido subsumidas bajo lo que hemos denominado neuroformación desde la lógica totalizante del tecnocapitalismo. Para Franco Berardi esto es neurototalitarismo: *a medida que este proceso de interconexión cognitiva avanza, se nos induce a pensar que no existe ninguna alternativa a esta forma de neurototalitarismo en curso.*⁹⁸ Este neurototalitarismo se construye en la cotidianidad y se naturalizan dentro de nuestro mundo común. Nick Srnicek y Alex William (2007) introducen el concepto de *neoliberalismo cotidiano* para nombrar la coacción, efectos o influencia que en la cotidianidad nos impone el neoliberalismo⁹⁹ (éxito, imagen, prosperidad, dinero-poder, consumismo, etc.) El neoliberalismo constituye nuestro sentido común colectivo, creamos en él o no.¹⁰⁰ Cuando este neoliberalismo se piensa desde todos sus flujos, conexiones y apropiaciones estructurales y subjetivas, es cuando le llamamos tecnoglobalización y tecnocolonialidad. Para Mark Fisher las generaciones que tienen menos de 20 años en EE. UU y Europa, el capitalismo ocupa sin fisuras el horizonte de lo

⁹³ Alberto Constante y Ramón Chaverry. *World, Wide, Web y la formación de la subjetividad*. México: UNAM, 2015. P, 119-122

⁹⁴ Roger Bartra. *Antropología del cerebro*. México: FCE, 2007.

⁹⁵ Kazuo Murakami. *El código divino de la vida*. México: Grupo editorial Penguin. 2007.

⁹⁶ Patricia Churchland. *El cerebro moral*. Barcelona: Paidós, 2014.

⁹⁷ Antonio Damasio. *El error de Descartes*. Barcelona: Editorial Destino, 2011.

⁹⁸ Franco Berardi. 2019. p, 20

⁹⁹ Nick Srnicek, Alex William. *Inventar el futuro*. Barcelona: MalPaso, 2017. P, 96

¹⁰⁰ Nick Srnicek, Alex William. 2017. P, 97

pensable.¹⁰¹ No sería demasiado arriesgar ampliar esta crítica a las nuevas generaciones en América Latina.

Con base en la relativa facilidad para obtener un dispositivo inteligente, conectarse a la red e interactuar a las redes sociales a través de un sin fin de Apps, podríamos aseverar que lo referido sobre las sociedades de los países desarrollados, principalmente entre las generaciones Millennials y los Centennials, se aplica a las sociedades en América Latina. Según la firma Hootsuite en América Central el 70% de la población cuenta con internet, en el Caribe el 66% y en América del Sur 75%.¹⁰² La firma Statista reporta que el 60 por ciento de la población en América Latina cuenta con plataformas de redes sociales¹⁰³.

Esta realidad hiperconectada contrasta con los índices de pobreza y exclusión en América Latina. El informe de la CEPAL *Panorama Social 2022* proyecta que 201 millones de personas (32,1% de la población total de la región) viven en situación de pobreza, de los que 82 millones (13,1%) se encuentran en pobreza extrema.¹⁰⁴ Podemos observar que entre los influencers que dominan los estados de ánimos, sueños y estilos de pensar y vivir de los usuarios de las redes sociales se encuentran estrellas del espectáculo y jugadores de fútbol que presentan vidas muy alejadas de las realidades de sus seguidores.¹⁰⁵ Eso, lejos de ser una fuerza de superación, realmente provoca el alejamiento de las realidades cotidianas por una hiperrealidad, afectando la visión real de las condiciones de pobreza y exclusión y embotando toda posibilidad de pensamiento crítico.

En Michel Foucault la idea de gubernamentalidad está vinculada a la sociedad disciplinaria, de vigilancia y de control, a través de dispositivos como los hospitales, manicomios, cárceles, escuelas, etc. Con el proceso de densificación sináptica tecno-neurosocial se construye una nueva forma de gubernamentalidad, a través de algoritmos. Claudio Bueno entiende la

¹⁰¹ Mark Fisher. *Realismo capitalismo ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra, 2018. P, 30

¹⁰² Hootsuite. Digital 2022. Global overview report. P, 22. [Tendencias digitales - Tendencias de marketing digital 2022 - Hootsuite](#)

¹⁰³ Statista Research Department. América Latina y Caribe: uso de redes sociales por país en 2023. [Uso de redes sociales en América Latina 2023 | Statista](#) (3 de marzo, 2023)

¹⁰⁴ CEPAL. *Panorama Social de América Latina y el Caribe*, 2022. P, 10-13. [Panorama Social de América Latina y el Caribe 2022: la transformación de la educación como base para el desarrollo sostenible | Publicación | Comisión Económica para América Latina y el Caribe \(cepal.org\)](#)

¹⁰⁵ SocialPubli. Los influencers más famosos (2022) [Influencers más famosos \(2022\) | Social Publi Blog](#) (06/04/2022)

gubernamentalidad algorítmica como *sistemas de aprendizaje maquínico que en cada caso generan patrones y correlaciones entre datos que provienen tanto de dimensiones pre y supra-individuales*. Esto produce una subjetividad dominante completamente integrada a dispositivos de esclavitud maquínica y que no tienen al sujeto como objeto de poder.¹⁰⁶ Para Franco Berardi esto significa un proceso de desubjetivación ya que rompe las identidades relativas a relaciones de pertenencias culturales, temporales, territoriales, desempoderando a las comunidades. La subjetividad esta subsumida a la máquina o a la red. Quita la posibilidad de procesamiento crítico por el consumo-conectividad imbecil. Esto genera una *captura paradigmática*, que, en palabras de Berardi, es una estrategia que *obstruye e impide el despliegue de la tendencia y anquilosa la vibración, reduciendo así la multiplicidad de posibilidades a un nuevo estado del mundo*.¹⁰⁷

La gubernamentalidad algorítmica también adquiere la forma de anticipación estadística como forma de poder y control político y económico. Esta gubernamentalidad algorítmica principalmente se gestiona desde centros de poder tecnológicos como Silicon Valley o Shenzhen. Esta tecnored de poder global ha permitido el surgimiento de grandes Startups o empresas de marketing y análisis Big Data, por ejemplo, la Agencia Big Data o Analytc, que se apropian, procesan, estratifican y analizan los datos de millones de cibernautas en el mundo para véndeselas a las transnacionales financieras-comerciales y a élites políticas para sus campañas electorales o para influir de diversas maneras en la percepción del mundo y estados de opinión. Es lo que ya hemos definido como cibersegmentación y netarquía para la reproducción de la lógica de la tecnocolonialidad.

Presentado así el panorama da la impresión de la inconmensurabilidad e inevitabilidad del tecnocapitalismo, pero ¿qué se puede hacer para no dejar en las manos de los poderes globales la dirección de nuestros futuros?, ¿cómo reapropiarnos de las tecnologías desde las agendas para el bien común de las comunidades de vida?

¹⁰⁶ Maximiliano Tello (Ed) 2020. P, 164- 170

¹⁰⁷ Franco Berardi. 2019. P, 26

2.7. Neoliberalismo, una teología de la totalización

Esta doble mirada al tecnocapitalismo, hacia la dominación objetiva y la intersubjetiva, podemos leerla desde la perspectiva de los proyectos de totalización o unificación que se han querido desarrollar en la modernidad, así como nos lo refiere José Luis Villacañas en su obra *Neoliberalismo como Teología Política*. En este libro José Luis Villacañas ubica al neoliberalismo como un proyecto de unificación del mundo en torno al capital, proyecto que desde el imperio romano hasta las formas gubernamentales modernas se ha querido implementar, pero sin éxito. En resumen, el neoliberalismo logró lo que ningún otro proyecto pudo hacer, a saber, *una forma más refinada de gobierno de la subjetividad capaz de conceder aquiescencia al poder mundial, a su normatividad económica, y de verlo como legítimo*, en otras palabras, *el neoliberalismo propone la norma existencial de la totalidad de la vida personal y de la totalidad social*.¹⁰⁸ En esto consiste el aspecto “teológico político” del neoliberalismo, en integrar en un único sistema de poder el ámbito de la interioridad orientada al sentido personal de la salvación y el ámbito del derecho con su fuerza pública coactiva.¹⁰⁹ Esto está directamente relacionado con nuestras reflexiones, las cuales han intentado dejar claro la trabazón entre la dominación infocrática, epistémica, económica-política y tecnológica, lo que Yuk Hui llama sincronización o Manuel Castell redes de poder.

La salvación en el neoliberalismo es brindar sentido a la vida y seguridad frente a la huida de los dioses, la muerte de Dios y el rompimiento de los lazos de solidaridad en la hipermodernidad, en una palabra, al proceso de desfundamentación moderna, que en términos de formas de religión Eric Voegelin las llama “religiones intramundanas”.¹¹⁰ Representa la oferta de *una determinación clara de la realidad humana*, pues lo insoportable para cualquier conciencia es la indeterminación. La salvación como sentido u orientación de la existencia se fundamenta en un valor absoluto, que antes lo ocupaba Dios o la comunidad de vida, pero que hoy ha sido usurpado por una nueva trascendencia, el tecnocapital. En palabras de José Luis Villacañas “*este valor absoluto sólo se manifiesta en el ser finito que*

¹⁰⁸ José L. Villacañas. *El neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*. Barcelona: Ned Ediciones, 2020. p, 64-75.

¹⁰⁹ José L. Villacañas. *El neoliberalismo...*, 2020. P, 75-82.

¹¹⁰ Voegelin, Eric. *Las religiones políticas*. Madrid: Trotta, 2014.

es el ser humano mediante un proceso de incorporación a un objeto infinito: el capital es el otro infinito”.¹¹¹ En sentido teológico hace referencia a la racionalización exclusiva que parte de un único motivo elevado a tema central de la existencia.

A esta forma de neoliberalismo en estas reflexiones las hemos llamado tecnocapitalismo, porque todas las tecnologías sincronizan o unifican los poderes del mundo en torno al capital desde una lógica dominante. A esta pretensión de absolutez la teología de la liberación en la era del tecnocapitalismo la juzga como idolatría.

3. Disputas y definiciones del poder

3.1. Invención y reinención de América Latina

América Latina ha sido inventada desde la imaginación utópica de Europa,¹¹² para luego ser dominada por la racionalidad instrumental conquistadora. Colonialismos, republicanismos, liberalismos, socialismos, positivismos, filosofías y tecnologías; extractivismos, explotación, eugenesias y exclusiones, todo ello ha desfigurado el rostro Latinoamericano y deteriorado las relaciones ecosistémicas o sionaturales. Como resultado de este proceso de coloniaje resultó la cultura mestiza, de sangre y cultural, que dio como resultado una *estructuración jerárquica sociorracial* desde la *biopolítica criolla* posindependentista.¹¹³ Las ciencias europeas habían vinculado la pobreza con el fenotipo étnico de los pueblos indígenas, negros y mestizos, y así nacieron pseudociencias como la frenología y explicaciones de la antropología colonial que implicaba una supremacía blanca. El rostro dual del colonialismo en América Latina consistió en la apropiación de los territorios, cuerpos y riquezas naturales, y por otro lado, la negación de los saberes, creencias, formas organizativas y espiritualidades. Aún pervive el coloniaje en formas actuales de discriminación, endorracismo y desprecio de los orígenes *hedientos*. Es mejor vestir, oler, hablar y comportarse de forma moderna. La

¹¹¹ José L. Villacañas. El neoliberalismo..., 2020. P, 109-110

¹¹² Para profundizar sobre la teoría señalada se pueden consultar los siguientes libros: Beatriz Fernández. *La utopía de la aventura americana*. Barcelona: Antropos, 1994; O` Gorman. 1958. *La invención de América*. México: FEC, 1958.

¹¹³ Laura Catelli. 2020. *Arqueología del mestizaje. Colonialismo y racialización*. Temuco, Chile: CLACSO/UFRO, 2020. P, 32

pretensión de ser alternativo al sistema por ser vegano, minimalista, o por otro lado, ser “contracultura”, “retrochic”, “astuto” y “flexible”, no es más que un proceso de estandarización que trae consigo la cultura moderna en sociedades del Norte, y que se reproduce en las clases medias y altas aburguesadas en América Latina: es un tipo de rebelión que no se enfrenta nunca con el sistema, o sea, es *contracultura de derechas*.¹¹⁴

Víctor Lenore, crítico cultural, nos dice que actualmente la precariedad no tiene por qué activar la conciencia política, también puede crear una extrema dependencia, favoreciendo el funcionamiento del mercado: *estamos ante una opción de vida elitista, pero no tan cara como parece. Si tienes conexión a Internet en casa, servicios musicales tipo Spotify te salen gratis, además de que puedes consultar las webs de tendencias y bajarte todas las películas y series que te apetezcan desde cualquier servicio de intercambio de archivos*.¹¹⁵ Es la subjetividad dominante, un ángulo de lo que hemos llamado tecnoddependencia.

Aunque Lenore hace sus reflexiones desde contextos europeos y anglosajones, lo cierto es que la tendencia en América Latina sigue los mismos patrones de consumo, como efecto del marketing y la poderosa influencia de las redes sociales con sus “influencers”. Gracias a los efectos del coronavirus no hay rincón del mundo que no esté conectado a la red, ni hay diferencias sociales porque no hay impedimentos para obtener un dispositivo móvil, Tablet y Laptop, a través de los cuales estar conectados, participando de la felicidad, la alegría o el consumo, aunque de otros modos, pero igual podemos sentirnos participando. Aunque estar conectado genera una cierta percepción de estar participando, esto no solventa la verdadera necesidad fundamental: la pertenencia. Se ha descubierto que la conectividad no significa relacionalidad, que la percepción de estar en una comunidad red no significa pertenencia, que podemos llenarnos de estímulos que generan emociones, pero no verdadera consciencia; que la desgracia, dolor e injusticia puede viralizarse en las redes creando “indignación”, pero luego llega un meme o un fake y la indignación se vuelve un show mediático; y así, el sistema subsume la crisis y la crítica como productos dentro del consumo global.

¹¹⁴ Victor Lenore. *Indies, Hipster y Gafapastas. Crónica de una dominación cultural*. Barcelona: Capitán Swing, 2015. P, 38, 54

¹¹⁵ Victor Lenore. 2015. P, 102

La dominación cultural se puede entender como imperialismo cultural, y se define como:

El ejercicio de la hegemonía, por parte de las sociedades de dominación, a través de un proceso consciente de manipulación, tergiversación, subestimación, destrucción y suplantación del sistema de valores que es patrimonio de sociedades dominadas. Lo relativo a “dominante” y “dominado” se refiere al hecho de que, como regla, los representantes del poder de sociedades económicamente desarrolladas imponen políticamente su dominio en todas las esferas de la vida por medio del ejercicio de ese poder, sobre aquellas sociedades que resultan dominadas por carecer de fuerzas que emanan del desarrollo económico, de la posibilidad de sustraerse a esa dominación.¹¹⁶

La historia de América Latina no se define solamente por los diversos tipos de coloniajes en su historia, sino por su resistencias y re-existencias. Existen un sinnúmero de investigaciones dedicadas a la reconstrucción genealógica del racismo-pobreza-exclusión en sus diversas manifestaciones, así como a los movimientos de resistencias, reetnificación y reappropriaciones de las memorias e identidades negadas de las comunidades indígenas y negras por las estructuras sociorraciales desde la lógica del biopoder. Entre las muchas publicaciones es de gran valor el libro de Teun Van Dijk (compilador) titulado *Racismo y Discurso en América Latina* (2007), el de Martín Lienhard titulado *Disidentes, Rebeldes, Insurgentes: Resistencia indígena y negra en América Latina* (2008)

Los movimientos de resistencia indígena, campesino, negro, obrero, jóvenes universitarios, feminista, LGBTIQ+, ecologista, han marcado la crítica al sistema capitalista patriarcal, adultista, ecocida, racista, latifundista, represor, explotador y extractivista. La segunda mitad del siglo XX en América Latina estuvo marcada por estas disputas altamente politizadas, con telón de fondo en la guerra fría, las dictaduras y los movimientos guerrilleros insurgentes. Acompañaba una ideología política radical en que no se pretendía reformas al sistema capitalista, sino el cambio radical del sistema. Se presentaba la sociedad comunista, la nueva sociedad, el nuevo hombre, el reino de la libertad, el poscolonialismo, el poder y la economía

¹¹⁶ Robert Austin (editor) *Imperialismo cultural en América Latina. Historiografía y praxis*. Santiago de Chile: Ediciones CECATP, 2006. P, 3

popular como paradigma alternativo a las relaciones de explotación y dependencia, principalmente del centro del imperio neoliberal capitalista: Estados Unidos.

En este contexto el sistema pasaba por una triple crisis, señaladas antes en esta investigación pero que lo recordaremos: la crisis de legitimidad política a causa de la guerra de Vietnam y las relaciones con dictaduras en América Latina, la crisis económica y de la industria, energética y del petróleo en los años 70; y la crisis de los movimientos contestarios, altermundistas y guerrilleros. En este contexto de crisis y crítica antisistémica, el capitalismo gestionó las crisis, permitiendo de esa forma totalizarlas, integrarlas o quitarle su potencial subversivo. Esta gestión de la crisis se da en el terreno de las relaciones industriales pactadas entre patronal-Estado-sindicatos en las que ya no se trata de cambiar las relaciones de producción, sino alcanzar ciertas reivindicaciones sectoriales.¹¹⁷ Luego, estas crisis fueron “codificadas” e “instituidas”, diríamos subsumidas por el proceso de reacomodos del capital a las nuevas exigencias sociales. La apertura a las críticas da pie al *Nuevo Espíritu del Capitalismo*, y ha podido comprenderse, en los primeros momentos de su formulación, como una superación del capitalismo, al tiempo que, desde este punto de vista, como una superación del anticapitalismo. El Nuevo Espíritu del Capitalismo toma progresivamente forma a comienzos de la crisis de las décadas de 1960 y 1970 y emprende la tarea de revalorizar el capitalismo.¹¹⁸

Presentamos a continuación algunas ideas centrales que explican algunas consecuencias del *nuevo espíritu del capitalismo* tomado del libro de Boltansky y Chiapello, que, aunque toma como modelo de análisis el caso de Francia, y respetando las distancias, coincide en varios niveles con los procesos en América Latina.

3.2. Nuevo Espíritu del Capitalismo

Un primer elemento explicativo que rescatamos es el proceso de desindicalización, que se da desde los años 70 y 80, pero se refuerza en América Latina con la caída del bloque socialista con eje en la URSS. Este proceso es posible gracias al debilitamiento de la crítica política

¹¹⁷ Luc Boltansky y E. Chiapello. 2002. P, 257

¹¹⁸ Luc Boltansky y E. Chiapello. 2002. P, 257, 298

radical en favor de la *crítica artística*, diríamos, acomodaticia. El arribo de gobiernos de izquierda en América Latina supuso, con gran optimismo, la revitalización de los movimientos sociales y las transformaciones necesarias que reivindicara las demandas de los grupos vulnerabilizados. Muchos líderes sociales pasaron a integrar las estructuras del Estado, y los que no se debatían respecto a que si una crítica al gobierno, hoy de izquierda, no sería un grave error político, que podría hacerle el juego a las derechas. Por lo tanto, no solo por causa de la desradicalización de la crítica política hacia afuera, sino también por la incapacidad de la crítica política hacia dentro, lo que ha incidido en el debilitamiento de los movimientos sociales y las izquierdas.¹¹⁹

Los movimientos sociales o las izquierdas no han podido capitalizar la indignación social, por lo que “las derechas le disputan a la izquierda la capacidad de indignarse frente a la realidad y de proponer vías para transformarla.”¹²⁰ Pablo Stefanoni señala a la izquierda la incapacidad de imaginar realidades realmente alternativas al sistema-mundo, dejando campo a la *alt-right*¹²¹ y a los grupos antiprogresistas para definir las agendas y las soluciones.¹²² Y esto explica cierta apropiación de la “incorrección política” de parte de las “derechas” quedando la izquierda en el lugar de los políticamente correcto.¹²³ En América Latina escuchamos a los grupos antiprogresistas decir que están *contra el sistema* que intenta imponer la “agenda progre”, la cual afecta a las familias, y llaman a marchas multitudinarias y a la toma de las calles y plazas.

¹¹⁹ Pablo Stefanoni en su libro *¿La rebeldía se volvió de derecha?* es un buen acercamiento a los cambios que se generaron en el interior de los liderazgos de los movimientos sociales en América Latina, hoy devenidos en colaboradores de gobiernos que dicen representar los intereses de las grandes mayorías excluidas, pero que no logran pasar las pruebas de anticorrupción, auditorías sociales y presión social, sin caer en las prácticas de asedios, represiones, asesinatos y criminalización de las protestas; así como, la venta de la soberanías nacionales para megaproyectos. El caso más claro de esta derechización de la izquierda es en torno al caso de Daniel Ortega, en el que grupos de “la vieja izquierda” insisten en disculparlo ante la masacre contra el pueblo nicaragüense en 2018, en nombre de la crítica antiimperialista, no cayendo a cuentas que imperialismos, dictaduras o criminales pueden venir desde dentro de cualquier color político o ideología: En una palabra, este gobierno combina un discurso anti-neoliberal con políticas neoliberales y autoritarias.

¹²⁰ Pablo Stefanoni. *¿La rebeldía se volvió de derecha?* Buenos Aires: Siglo XXI, 2021. P, 15

¹²¹ La vieja derecha la representa el autor en los modelos de Ronald Reagan o Margaret Thatcher; la nueva derecha con Donald Trump. La definición que entrega Pablo Stefanoni es: Conjunto heterogéneo de corrientes de extrema derecha situadas fuera del conservadurismo tradicional. (p, 197)

¹²² Pablo Stefanoni. 2021. P, 17

¹²³ Pablo Stefanoni. 2021. P, 30-31

Otra causa, vinculada a lo anteriormente referido, se encuentra en una estrategia en el marco del nuevo espíritu del capitalismo consistente en la “autolimitación”, que formaba parte de los propósitos del capital en alianza con el estado *para obtener ganancias de legitimación a través de una autolimitación del nivel de explotación*. En la década de los años 90 con el anuncio de la inevitabilidad del capitalismo neoliberal se generan dos tipos de resultados: uno práctico y otro teórico. *En el terreno práctico, la voluntad de actuar suscitada por la indignación frente a la miseria se desplaza hacia posturas caritativas o humanitarias y en acciones directas encaminadas a aliviar el sufrimiento de los desgraciados*. En nuestras palabras esto lo llamamos desradicalización de la crítica sociopolítica. *En el plano teórico, tales prácticas se corresponden con el abandono de enfoques macrosociológicos o macrohistóricos y con un repliegue hacia el microanálisis de acciones o los juicios circunstanciales, muchas veces interpretados como un indicador del “final de la crítica”*.¹²⁴

En palabras de María Pía Lara:

Las demandas se tradujeron en ciertas formas de inclusión social cuyos contenidos eran expresados en términos morales, dejando así vacío el campo político-económico. Estos movimientos planteaban una posible nueva relación entre la democracia y el capitalismo. Sus posiciones teóricas y parte del activismo terminaron por alimentar la forma en la que el capitalismo reforzó su proyecto consumista con la ideología neoliberal. El sometimiento de la democracia política al mercado permitió hacer pensar que los derechos de participación podrían traducirse como reclamos del consumo. Y el tema de la igualdad económica-política se perdió del horizonte de las expectativas de los posibles actores políticos.¹²⁵

En síntesis, ya no se trataba de la crítica radical de cambio de sistema basado en relaciones de producción y explotación, sino buscar reivindicaciones sectoriales en medio de la transformación (autolimitación) del capitalismo, como resultado de la “gestión” de la crítica y la crisis. Es muy importante agregar a este análisis de la “gestión” de las crisis la lectura que hace Noam Klein en su libro *La Doctrina del Shock* en el que no deja lugar a dudas de

¹²⁴ Luc Boltansky y E. Chiapello. 2002. P, 436-438

¹²⁵ Aroch Fugellie, Paulina, Gallegos, Enrique G., Madureira, Miriam M. S., Victoriano, Felipe (editores) *Das Kapital*. Ciudad de México: Editorial Siglo XXI, 2019. P, 324

la necesidad que tiene el sistema-mundo capitalista de las crisis/shock como justificaciones para gestionar el poder global, sean manufacturadas o como resultado de las contradicciones dentro o entre sociedades.

El capitalismo se re-axiomatiza a través de la “gestión” de la crisis del cambio climático por medio de la conversión a la economía verde, el capitalismo verde, las empresas ambientalmente responsables, etc. La crisis y la crítica de los grupos en resistencia, de comunidades populares y sus identidades, también se han convertido en mercancías en el proceso de la hipervalorización del capital: la multiculturalidad, el diálogo interreligioso, la moda negra o indígena, todo ello está en la agenda de las organizaciones globales (ONU, OEA, OMC, IFI's) que gestionan las crisis en favor de la reproducción del orden del mundo actual, así también en el arte, cine y plataformas digitales como Netflix, Amazon, etc. Aquí es cuando con más claridad se fusiona posmodernismo y tecnocapitalismo. Es la difuminación del horizonte realmente revolucionario por las revoluciones de los objetos de consumo.

La utilización de las tecnologías informáticas para la gestión más efectiva de las crisis permite hablar de tecnoglobalización, conformado por códigos de operación (generalizable, impersonal, abstracto y formalizable) y el bloqueamiento de las resistencias políticas. Esos códigos estructuran al neoliberalismo, en palabras de Enrique Gallegos, como una máquina de operación social para desestructurar, articular e incorporar en sus umbrales, actores, cuerpos, deseos, procesos, instituciones y movimientos de protesta y oposición, e inocularlos con su principio "empresa". De esta manera, se configura el tercer momento: el de la máquina empresarial informatizada", en la que ya no se trata de una máquina que es usada al interior del proceso de valorización del capital, sino que se constituye en la máquina.¹²⁶

Cada vez menos podemos concebir formas colectivas de resistencia, porque cada vez más nos totaliza el *poder elegante*¹²⁷ que se amolda a la psique, la adula en lugar de reprimirla o disciplinarla. No nos impone ningún silencio. Más bien nos insta permanentemente a comunicar, compartir, participar y a expresar nuestras opiniones, necesidades y deseos y a

¹²⁶ Aroch Fugellie, Paulina, Gallegos, Enrique G., Madureira, Miriam M. S., Victoriano, Felipe (editores). 2019. P, 310

¹²⁷ Byung Chul-Han. 2022. 33

contar nuestra vida. Hoy nos hallamos ante una técnica de poder que no niega o reprime nuestra libertad, sino que la explota. En eso consiste la actual crisis de la libertad.

Eric Sadín nombra este *poder elegante* como un tipo inédito de soberanía que procede de la omnisciencia y de la omnipresencia (Yo-red), y su nombre es *poder-kairós*. Este es un *principio técnico universal* porque no hay esfera de la vida socionatural que se le es cape, y por lo tanto es “tecnología de lo integral”, muy cercano al *Homo Deus* de Harari o el *Cybionte* de Joel Rosnay. El *poder-kairos* actúa sobre nosotros, modela cada vez más profundamente la forma de nuestras existencias, se deriva de una gobernanza más o menos perceptible de nuestras vidas cotidianas, pero no reviste los atuendos de un poder, ya que se emparenta más bien con una sustancia no identificada de naturaleza inédita, ya el poder dominante no coincide con el Leviatán de Hobbes, sino con *tecnologías de administración de la vida y de la previsión*.¹²⁸ Por ello, es importante la recuperación del pensamiento crítico en medio del poder encubridor e hipnotizador de la tecnocolonialidad.

3.3. Astucia del capitalismo y la necesidad de reinventar la TLL

La crisis de los movimientos liberacionista en América Latina tras la caída del bloque socialista entrañó *una crisis en la crítica radical* para el movimiento eclesial y teológico de liberación. Aunque podríamos rastrear, como una “crónica de muerte anunciada”, el paso de la crítica radical antisistémica de la TL hacia las luchas culturales y poscoloniales entre la década de los 90, que, aunque visibilizó las emergencias de nuevos sujetos teológicos¹²⁹, no se alcanzó a repensar la lucha y proyectos sectoriales desde objetivos de transformación global del sistema-mundo. Lo dicho no mengua la insistencia de la TL en repensarse en los contextos de transición y crisis de los años 90 en que se anuncia el fin de las utopías, tratando de acompañar luchas concretas desde los espacios de resistencia, diciendo una palabra ante los nuevos desafíos del cambio climático y las sociedades de la información, combinado con su crítica desde las teologías contextuales. Esto significó el paulatino reajuste de sus lentes críticos desde el diálogo con mediaciones analíticas de las ciencias ecológicas. En este

¹²⁸ Eric Sadín, *La Inteligencia Artificial o el desafío del siglo*. Buenos Aires: Caja Negra, 2020. P, 242-245

¹²⁹ Juan José Tamayo. *Teologías del Sur. El giro descolonizador*. Madrid: Trotta, 2017. P, 63-66

esfuerzo teólogos como Leonardo Boff e Ivone Guevara han integrado en sus reflexiones la perspectiva de la ecojusticia en los discursos por la liberación.

Las crisis históricas en América Latina están marcadas con claridad por la conquista, la colonia, las luchas independentistas, contra las dictaduras en la segunda mitad del siglo xx. Por lo que las crisis en América Latina han sido técnicas o dispositivos de poder que crean las condiciones para justificar las guerras y el sojuzgamiento, de igual forma, sirven para legitimar la imposición del poder desde las élites. ¿Quiénes crean las crisis? ¿Quiénes son las víctimas? ¿Quiénes los agresores? Desde las narrativas de “los vencedores” el proceso de colonización necesitó un proceso de “pacificación” porque los “indios”, “los “negros” y los campesinos alzados eran rebeldes, atentando contra el orden, la fe y la paz colonial. Esta pacificación tenía dos caras: por la sujeción religiosa o por la muerte a espada. Y así, en toda nuestra historia la pacificación ha tomado las formas policiales, electorales, de democracias, educación o religiosas.

La crisis negativa es la introducida por el pecado, y se estabiliza cuando el pecado se vuelve estructural: es la normalización del establishment. Es cuando surgen otras crisis, generadas por la resistencia creativa de los grupos subalternos, los que sufren en sus cuerpos las tensiones despedazantes de las contradicciones del sistema. Esta crisis generada por las resistencias es una crítica a la paz colonial o la paz burguesa que se sostiene desde la ceguera moral, la falsa conciencia o la negación de la dignidad del otro. La paz burguesa es la paz de los cementerios, la paz del silencio de las víctimas, la paz del consumo y la posesión, mientras que la paz de los pueblos es “que los dejen en paz”, ósea, recuperar el poder de autodeterminación. En este sentido es que debemos entender la paz del Evangelio, que no es la paz que da el mundo (pax romana, pax colonial o pax burguesa, pax americana) sino que es una paz que no deja en paz hasta que haya justicia y libertad. Por lo tanto, la crisis que provocan los grupos oprimidos se sustenta en la búsqueda de la paz con justicia.

La crítica social, por lo tanto, debe recuperarse como medio generador de crisis antisistémica, y como propuesta de diálogo intercultural. Es de rescatar la relación que estableció Marx entre crítica y crisis como dos vehículos de acción revolucionaria. *Para Marx el capital posee*

*un mecanismo immanente de crisis y contradicciones que nunca dejan de producir nuevas crisis.*¹³⁰ Pero esta crisis no solo produce víctimas, sino que es la “astucia” del capitalismo mismo para “reciclarse”:

El reciclaje de las crisis del capitalismo sólo se puede comprender por una doble dinámica estructural entre crisis y crítica porque existen fuerzas y movimientos sociales que generan un descontento, el cual amenaza con destruir al capital, y éste termina modificándose para poder resistir el embate y los retos revolucionarios.¹³¹

Por esta “astucia” del capitalismo es que se debe radicalizar la crítica social, desde las realidades actuales en las que se ha mostrado el espectro destructivo del neoliberalismo,¹³² en Palabra de Jorge Veraza, su *nocividad estructural*. La crítica subalterna que genera crisis tiene un sentido y horizonte creativo, es el momento propositivo de construir una alternativa real al capitalismo desde el encuentro, reconocimiento y diálogo intercultural. Sobre las resistencias y re-existencias ampliaremos al final.

La teología de la liberación contiene un sinnúmero de categorías e instrumentos de análisis críticos que están al servicio de la crítica radical social. Y lo más importante es que, además, cuenta con ciertos firewalls que evitan el doble discurso, las neutralidades o la falta al pensamiento crítico desde las víctimas o los grupos oprimidos. El seguimiento radical a Jesús, la obediencia al Dios de la vida, su crítica anti-idolátrica y anti-fetichista, la igualdad radical entre creyentes, y su no-lugar entre los poderes de este mundo, hacen de la TLL una piedra de escándalo (1 Pedro 2: 8), y está bien que así sea, porque es coherente con la praxis de Jesús de Nazaret (Mateo 13: 57; 21: 12) Lo más débil de la TLL, que es su radical compromiso con los pequeñitos del reino de Dios, la hace la más fuerte: no teme a su opción epistémica y de fe, sino que la asume para la gloria de Dios y la dignificación de los más pequeños.

¹³⁰ Aroch Fugellie, Paulina, Gallegos, Enrique G., Madureira, Miriam M. S., Victoriano, Felipe (editores). 2019. P,319-322.

¹³¹ Aroch Fugellie, Paulina, Gallegos, Enrique G., Madureira, Miriam M. S., Victoriano, Felipe (editores). 2019. P, 325

¹³² Aroch Fugellie, Paulina, Gallegos, Enrique G., Madureira, Miriam M. S., Victoriano, Felipe (editores). 2019. P, 327

4. La razón perijóretica como razón liberadora

4.1. El camino en espiral: sobre el a-método

La razón reticular la hemos encontrado en algunas propuestas epistemológicas como la de Edgar Morin en su propuesta del *Paradigma de la Complejidad* o Fritjof Capra con la *ecología profunda*. Ambas propuestas son superadoras de la visión mecanicista, reduccionista, dualista y antropocéntrica de la vida. El método en Edgar Morin realmente no es un método según la acepción tradicional, sino un *caminar en espiral*¹³³, que se anda transformando lo que genera las fronteras, es decir, los principios de organización del saber.¹³⁴ Fritjof Capra no propone un método, sino un paradigma al que llama *ecología profunda* o visión holista.¹³⁵ Diferencia entre holismo, que sería la visión de la interrelación de todo, de ecología profunda, consistente en esta visión de interrelación, pero inserta en ecosistemas.

La razón perijóretica de la teología de la liberación en la era del tecnocapitalismo es un método en el sentido de caminar en espiral, por tal razón no define un conjunto específico de operaciones ni de instrumentos como propios. Existen muchos métodos teológicos y modelos del quehacer teológico que revelan diversas formas de la inteligencia de la fe ubicados en diversos contextos y preocupaciones histórico-sociales. Cada método o modelo teológico ha emergido de las realidades contextuales para responder a los desafíos de las ciencias, la sociedad y la cultura en cada época. Esto significa que cada modelo presenta una forma diferente de teologizar, que se caracteriza por tomar en serio el contexto particular, de forma tal que cada modelo representa un punto de partida teológico particular y proposiciones

¹³³ Edgar Morin. *El método 1. La naturaleza de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001. P, 434

¹³⁴ Edgar Morin. 2001. P, 435

¹³⁵ Fritjof Capra. *La trama de la vida*. Barcelona: ANAGRAMA, 1998. P, 28-34

teológicas particulares.¹³⁶ En ese sentido, los métodos y modelos teológicos no son universales ni deben equipararse con los contenidos de la revelación, ya que ahí se encuentra el peligro de los fijismos y dogmatismos.

Edgar Morin presenta al *paradigma de simplificación* (reduccionista) como contrapartida al paradigma de la complejidad. La simplificación cuando es reduccionista, o sea, elimina la incertidumbre, asesta una terrible violencia contra la complejidad de los sistemas de la vida. A esto no se puede alegar que las ciencias naturales o sociales trabajan “de pieza en pieza”, es decir, que deben definir o delimitar los objetos o fenómenos a ser investigados con el fin de alcanzar un conocimiento objetivo del funcionamiento de los seres o cosas, hasta llegar a un conocimiento más general. La crítica no es tanto al método como operaciones, sino a los presupuestos del método científico moderno que pretende ser universal y apodíctico, excluyendo el principio de incertidumbre y la complejidad irreductible. Ciertamente hoy día esta actitud o sesgo es cada vez menos acentuada, por una actitud que integra las limitaciones, no solo en los instrumentos, sino en la subjetividad del observador.

Los métodos de todas las ciencias son constructos epistémicos a través de los cuales se estudian ciertas áreas de las realidades, sociales o ambientales, por lo que es necesario delimitar los objetos de estudios e ir ensayando caso por caso. El método científico ha permitido avances en las ciencias de gran utilidad para el bienestar social, así como sus usos contra las redes ecosistémicas.

De lo que se trata es de no absolutizar un método, ni de eliminar el caos e incertidumbre de las variables y modelos explicativos de la vida. En teología tradicionalmente se procedía a fijar la revelación en el *dato* de la Biblia, las doctrinas, imperativos morales o institucionales. Los modelos teológicos de la modernidad han pretendido definir “la realidad” de la revelación a partir de “*locis theologicus*” o proposiciones universales, dando como resultado sistemas cerrados que capturan y fijan la fe y la razón. Una teología guiada por la razón de la modernidad/colonialidad. Las nuevas epistemologías del Sur y las ciencias de la complejidad deben ser rescatadas como invitación a la teología

¹³⁶ Bevans, Stephen. *Modelo de teología contextual*. Quito: EVD/Spiritus, 2004. P, 66

para configurar una epistemología reticular que ayude a ver-sentir-pensar y comprender las interrelaciones entre lo micro, meso y macrosistemas para resistir/re-existir. Este es el reto de la TL actualmente, repensar su epistemología según la perspectiva perijóretica, es decir, compleja.

Los modelos teológicos tradicionales se construían como sistemas lógicos de la fe con base en las fuentes de autoridad (Biblia y tradición), y a esta se deben ajustar las diferentes fes sin importar contextos. Se pensaba que, si la teología trataba sobre “realidades” ciertas e innegables, por lo tanto, ésta debía ser obedecida (la verdad como adecuación del conocimiento y la realidad) En esta perspectiva la teología es realista, o sea, expresa una verdad y sentido en coherencia con la vida y la realidad (aquí y en el más allá), y por lo tanto exige obediencia. Se imponía un modelo teórico a las complejidades de la vida, se ejecutaba un reduccionismo o simplificación para fundamentar una pretensión de universalidad.

Tejer modelos teológicos desde abajo es subvertir el orden jerárquico de los códigos teológicos tradicionales. Ahora se trata de entender el sentido de la fe desde las identidades y luchas situadas, y desde ese ser-en-situación retejer la memoria y las solidaridades, hasta que el abrigo nos cubra interculturalmente. Los métodos desde abajo no son prefabricados, sino es camino al andar, no de forma ciega, sino iluminada por la sabiduría heredada, los lazos tejidos y la fe movilizadora y esperanzadora.

Llegado aquí, es necesario introducir una aclaración. Hemos utilizado las categorías de método y modelo como dos cosas iguales, y a la vez, diferentes: todo modelo teológico es resultado de operaciones cognitivas-instrumentales mediadas por la experiencia del sujeto operante, lo que quiere decir que, el método teológico a su vez resulta del modelo teológico. Esto debe verse de forma reticular: la aplicación del método amplía o profundiza el modelo teológico, así también, el método va refinándose o transformándose conforme el modelo teológico se contextualiza o encarna en medio de los diversos contextos. En síntesis, el método esta in-formado del horizonte teológico, a la vez, el modelo del método. Aun así, es necesario diferenciar el modelo del método.

Para Olga Vélez, con relación a Bernard Lonergan, referir al método teológico es hablar de la manera como la conciencia intencional humana “opera” cuando “hace” teología, por lo que método es *un esquema de operaciones relacionadas entre sí que producen resultados progresivos y acumulativos*.¹³⁷ En otras palabras, cómo funcionan las operaciones básicas de la conciencia humana cuando el teólogo o la teóloga se dedica a la labor teológica y cómo cada una de estas operaciones se relaciona con las otras y van produciendo resultados acumulativos y progresivos. Es importante recordar que la conciencia intencional no opera en lo “abstracto”. Por el contrario, siempre está encarnada en sujetos concretos que viven en contextos particulares.¹³⁸ El nivel instrumental refiere a los momentos metódicos, técnicas, instrumentos, esquemas categoriales, etc., que se aplican a una pregunta teológica para analizar la realidad, con el fin de generar respuestas fiables sobre la vida y la realidad desde la perspectiva de la fe. Por lo tanto, las operaciones cognitivas y las operaciones instrumentales se unen en el método

Ahora, para Ian Barbour *los modelos se utilizan en la interpretación de la experiencia integrada de una comunidad*.¹³⁹ En el caso de los modelos religiosos *sirven como "imágenes organizadoras" con las que interpretamos todos los aspectos de la experiencia*.¹⁴⁰ En este sentido, el modelo es consecuencia de la participación en una comunidad de vida que da como resultado cierto mapa que nos orienta en la interpretación y praxis de vida. En el ejercicio teológico este concepto más vital y social de modelo se podrá encontrar configurado en un nivel cognitivo operacional, traducándose en un *esquema constante de comprensión a partir de la pregunta fundamental planteada por el cognoscente ante una realidad determinada, en este caso el método teológico*.¹⁴¹ El concepto de modelo como

¹³⁷ Vélez, Olga. *El método teológico: fundamentos, especializaciones, enfoques*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008. P, 110. Edición en PDF. [El método teológico : fundamentos, especializaciones, enfoques \(javeriana.edu.co\)](http://javeriana.edu.co)

¹³⁸ Vélez, Olga. 2008. P, 104

¹³⁹ Ian Barbour. *Ciencia y secularidad*. Buenos Aires: La Aurora, 1971. P, 30

¹⁴⁰ Ian Barbour. 1971. P, 40

¹⁴¹ Julián Amozurrutia. Modelos de reflexión sobre el método teológico. *Revista Efemérides Mexicana* 24 (2006) 37-76.

interpretación de la experiencia integrada y como *esquema de comprensión* operacional, integra el saber vital, existencial y pasional, con el saber racional analítico.

El entrelazamiento entre método y modelo no es lineal, sino dialectico y dialógico, es reticular. Paul Tillich plantea que *no se puede decidir a priori si un método es o no es adecuado, eso se decide continuamente en el proceso cognoscitivo mismo. Método y sistema se determinan mutuamente.*¹⁴² La dinámica método -modelo no se da de una vez por todas, sino de forma creciente y en espiral. Su validez la adquiere de la relación entre existencia y saber, o, en otras palabras, entre jugarse la vida y rebanarse los sesos en el compromiso con las comunidades de víctimas, por otro lado, su legitimidad se la da la validación que haga de ella la comunidad: ¿Qué utilidad tiene esta teología en función de la liberación? ¿Qué aporta esta teología a la comprensión de una fe dignificante? ¿Contribuye con la autocomprensión de la vida y la fe, da fuerza y esperanza? La teología como inteligencia de la fe no solo se preocupa por la verdad de la fe como sistema teológico, sino como una forma de vida y orientación desde el horizonte de la Justicia del reino de Dios.

Este *camino en espiral* puede utilizar las mediciones de diversos métodos o modelos, porque él mismo no es método como operaciones concretas, sino que es una orientación. La elección del método y sus mediaciones en las ciencias lo decidirá el teólogo según su nivel de compromiso con las comunidades y según capacidad profesional. Lo que propone para los métodos la razón perijóretica es la integración de la razón con la pasión, el pensar con el sentir, el amor por la verdad y la justicia con el principio de incertidumbre, la relación parte-totalidad, en síntesis, una visión compleja de las realidades y de los principios de la fe.

Como ejemplo, perfectamente se podría utilizar el método de correlación de Paul Tillich orientado desde la razón perijóretica para trabajar una pregunta de la cultura. Para Tillich el método de correlación explica los contenidos de la fe cristiana a través de la mutua interdependencia de las cuestiones existenciales y de las respuestas teológicas,¹⁴³ o sea,

¹⁴² Paul Tillich. Teología sistemática. T.I. Razón y revelación. El Ser y Dios. Salamanca: Sígueme, 1982. P, 86

¹⁴³ Paul Tillich. 1982. P, 86

realiza un análisis de la situación humana del que surgen las cuestiones existenciales, y demuestra luego que los símbolos utilizados en el mensaje cristiano son las respuestas a tales cuestiones.¹⁴⁴ El método de correlación puede designar la interdependencia real de cosas o acontecimientos en conjuntos estructurales, las cuales pueden ser correlaciones de correspondencia, lógica y fácticas.¹⁴⁵

Antes de utilizar este método es necesario hacerle preguntas: ¿La teología es capaz de “demostrar” y en qué sentido? ¿Los símbolos cristianos son “las respuestas” en qué sentido o nivel? ¿Qué podemos entender por “interdependencia real”? Si demostrar tiene un sentido fenomenológico y parcial es aceptable, si los símbolos cristianos como “las respuestas” se entiende como posibles respuestas desde múltiples miradas y situaciones particulares sería admisible, y si lo “real” se refiere a tejidos contextuales desde situaciones concretas, también podría ser válido. Estas observaciones se hacen con el fin de eliminar las pretensiones universalistas de las respuestas teológicas. El cristianismo pretende ser una religión verdadera, si es así ésta debe contener la capacidad de iluminar en diferentes realidades y situaciones humanas, sin que ninguna respuesta parcial pretenda ultimidad o ser *la* interpretación definitiva del cristianismo. La teología debe ser católica, en el sentido de tener la capacidad de florecer en cada parte del mundo y en cada contexto cultural, en palabras de Stephen Bevan: *Más que una uniformidad endeble, el cristianismo está dotado de un dinamismo que mueve hacia la unidad, a través de la rica diversidad.* ¹⁴⁶ Una última cuestión sería ampliar el sentido de “cultura” para que sus preguntas no sean antropocéntricas, sino que presenten la complejidad de las interrelaciones inter-ecosistémicas, es decir, pasar de un existencialismo individual a una perspectiva ecosocial existenciaría. Ecosocial porque no podemos romper los lazos entre cultura y naturaleza, y existenciaría porque la crisis climática y ambiental es una crisis de las estructuras de la existencia ecosociales.

¹⁴⁴ Paul Tillich. 1982. 89

¹⁴⁵ Paul Tillich. 1982. 87

¹⁴⁶ Bevans, Stephen. *Modelo de teología contextual*. Quito: EVD/Spiritus, 2004. P, 39

Hechos estos ajustes, ahora estamos en condición de proponer una pregunta para ampliar el presente ejemplo: ¿Qué implicaciones representan el auge del tecnocapitalismo y las nuevas formas de dominación informacional a la Teología de la Liberación? Como podemos observar, tenemos la pregunta de la cultura- “tecnocapitalismo y las nuevas formas de dominación informacional”- con las posibles respuestas de la fe que aporta la “Teología de la Liberación”. Caracterizamos al tecnocapitalismo y nos damos cuenta de su carácter rizomático, de su dominación “elegante” y de su nocividad o letalidad, a diversos niveles ecosistémicos. La Teología de la Liberación ya no podría responder a esta forma de capitalismo si se aferra a marcos analíticos del pasado, por ello asume la autocrítica para transformar su perspectiva estructural mecánica, a una perspectiva perijóretica. Por lo cual, procedería a reensamblar las formas del tecnocapitalismo como se estructura y reproduce en diversos nodos, polos o actores-red, para así decodificarlo y posteriormente tejer praxis de reappropriaciones, recodificaciones o resistencias.

Con este breve ejemplo podemos identificar que la razón perijóretica no es un método como tal, sino una orientación o visión de la vida entrelazada desde la fe en el Dios de la vida. Entendemos que las operaciones cognitivas y técnicas/tecnológicas en la investigación tienen sus fundamentos en un método y su modelo categorial de análisis. La razón perijóretica no es un conjunto de operaciones, aunque pueda presentarse como tal en el ejercicio de la reflexión, sino que es la captación de un origen anterior a todo razonamiento: la vida es relacionalidad. La Teología de la Liberación en su mediación socioanalítica integra la crítica ecosocial, en su mediación hermenéutica descentra al ser humano de su pretensión de ser “corona de la creación” o “único sujeto de salvación”, lo reubica en su lugar dentro de la red de la vida y pone al centro las relaciones y vinculaciones de la vida misma. En la mediación practica se presenta la ecojusticia como una perspectiva que integra las diversas luchas por la reivindicación de grupos oprimidos y la Madre Tierra. En la mediación practica se plantea la inteligencia de una fe activa que asume nuevas estrategias y medios para responder a las nuevas configuraciones de las dominaciones en la era del tecnocapitalismo.

La razón perijóretica busca la inteligencia de la fe en la era del tecnocapitalismo y las transformaciones, a diversos niveles, en el avance de la sincronización de las sociedades. En

ese sentido es que hemos propuesto con mucho más esmero la interfaz-hermenéutica, no como *un* método, sino como principios, reflexiones u orientaciones a tener en consideración, para la iluminación moral, cognitiva y práctica del teólogo.

4.2. Crítica de la razón reticular

Llamamos razón reticular al enfoque epistémico construido a partir de las intrincaciones del logos, el pathos y lo histórico. Este enfoque parte de la constatación del hecho del entrelazamiento de las diferentes dimensiones de las realidades o de los fenómenos históricos y cómo se tejen desde los diferentes relatos. Un enfoque que implica una decisión, una postura, a su vez refiere a instrumentos y presupuestos epistémicos. Implica decisiones, por lo menos de quienes construyen el saber-realidad, y no solo de quienes la reproducen de forma prereflexiva.

La razón es histórica y es resultado del trabajo de comunidades, las cuales construyen sentidos, lenguajes, culturas, ciencias, tecnologías o religión; por lo tanto, no hay una razón, sino modos de pensar, ser y estar en el mundo, según sean las diversas culturas en el mundo. Las diversas formas de mundos culturales son mundos pensados y creados para ser habitados. Habitamos el mundo como habitamos en nuestro lenguaje y creaciones, de igual manera, nuestras creaciones nos habitan, si así no fuera, sería imposible el conocimiento; esto resultaría en que el conocer sería un artificio sin relación con la vida y la complejidad del mundo circundante, y por lo tanto seríamos desconocidos en un mundo desconocido. Para Edgar Morín el conocer en complejidad intrínca una auto-eco-organización en la que el Macro-Todo del mundo circundante está implicado en el micro-todo del ser.¹⁴⁷

Hablamos de la razón como un complejo que lo constituyen la relación de nuestros órganos de percepción/emoción, intelección y la estructuralidad objetual de lo real; de este orden surgen procesos de entendimiento y juicios en el sentido complejo. Para Kant, la condición para que sea posible la *“unidad de la conciencia”* es a través de la reunión de la diversidad de representaciones, a la vez, que *“la unidad analítica de la apercepción no es posible si no*

¹⁴⁷ Edgard Morin. *El Método, El Conocimiento del Conocimiento*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1999. P, 61

se supone alguna unidad sintética".¹⁴⁸ No compartimos toda la propuesta kantiana, por estar vinculada a la visión prerrelativista del mundo y por prescribir un "yo-trascendente" como agente del conocimiento (unidad sintética). La búsqueda de respuesta universales y definitivas es marca de la razón moderna y colonial, lo que no quiere decir que no haya intuiciones realmente significativas a ser rescatadas de los pensadores cumbres de la modernidad. No asumimos el yo-trascendente como principio de la unidad sintética, pero si la necesidad de la *construcción de la unidad de la consciencia* con base en la experiencia, es decir, a través de la *reunión de la diversidad de representaciones*. El yo no es una mónada, sino la síntesis de entrecruces de diversos yoes, por lo que la unidad *sintética* se da únicamente como resultado de las experiencias compartidas, como identidad y memoria, en procesos dinámicos y complejos. Es el *gran compute* en palabras de Edgar Morín.¹⁴⁹

La sensibilidad científica hoy día apunta a los procesos complejos en todos los campos, lo que implica que la construcción del conocimiento no resulta de estructuras a-priori, sino de la conjunción de muchos factores: la experiencia, los procesos sociales, las revoluciones científicas, los órganos receptores de los estímulos exteriores y los mecanismos internos que forjan la conciencia y la identidad. La antropología filosófica de la complejidad nos alecciona en este sentido: somos tejedores y a la vez tejidos, somos palabra y silencio, somos estructura y caos, somos biología y cultura, somos razón y pasión.

En las actuales investigaciones se propone que pensamiento/razón no está desvinculado de las emociones/sensibilidad, como bien nos enseña Antonio Damasio y Humberto Maturana. No hay un "yo pienso" sin sensibilidad, sin exteroceptores, sin pasión ni emoción. Seguro Kant, que según lo pintan sus biografías era un hombre reducido a la razón y hábitos, su razón no era más que expresión de sus dolencias y carencias. La eliminación de las emociones y del mundo simbólico por parte de los racionalistas degeneró en un yo-razón instrumental, cerrado, dominante y esquizoide.

¹⁴⁸ Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Losada, 1967. 259

¹⁴⁹ Edgar Morin. 1999. P, 67

Edgar Morín en su libro *El Método, El Conocimiento del Conocimiento* expresa la idea del conocimiento complejo desde una categoría sugestiva, *Unitax multiplex*.¹⁵⁰ Esta *Unitax Multiplex* es reticular y no posee centro¹⁵¹, lo que la libera de la epistemología moderna y su afán de dominarlo y fijarlo todo. De lo que se trata es de comprender las interrelaciones que constituyen razón-inteligencia-sabiduría-fe, no desde estructuras trascendentales o fijas, sino como relaciones cerebro/mente-espíritu/materia-historia/cultura.

Los dualismos cosmológicos engendraron maniqueísmos, los dualismos antropológicos engendraron la separación entre cuerpo y espíritu y entre sociedad y naturaleza, los dualismos sociales engendraron desigualdades de clase y de género, y los dualismos epistemológicos engendraron la ruptura entre la *rex extensa* y las *rex cogitans*, entre pensar y sentir, entre datos y símbolos, entre razón y fe.¹⁵² Esta *Unitax multiplex* es un sistema hipercomplejo compuesto por tres principios: Principio dialógico, principio recursivo, principio holo (gramático /escópico /nómico)¹⁵³ La teología perijóretica es *unitax multiplex*.

La historia de la filosofía moderna es esa gran empresa por un saber universal, que terminó por ser parte de las mismas empresas colonizadoras. Desde la *Cogito* cartesiana, la cual niega la *rex extensa* y las sensaciones como poseedoras de verdad, o la filosofía de Friedrich Schelling que presentaba yoes finito (conciencias individuales) como manifestación de un Yo infinito (Absoluto) y al que es necesario ajustarse como ley suprema¹⁵⁴, o Hegel con su “Espíritu absoluto” y “espíritu relativo”, que desde una dialéctica mecánica aspira a la totalización de todo, y su forma histórico-política-jurídica sería el Estado Prusiano, etc., todo

¹⁵⁰ El *Unitax multiplex* no sólo designa la unidad del cerebro y una multiplicidad de niveles jerarquizados, sino también multiplicidad de los sistemas complejos que forman en adelante un sistema hipercomplejo. Edgar Morin. 1999. P, 107-108

¹⁵¹ Edgar Morin. 1999. P, 33

¹⁵² Para ampliar sobre este particular consultar libro ya referido de Edgar Morín, capítulo III: El espíritu y el cerebro. P, 78-94.

¹⁵³ El principio dialógico y el recursivo son más comunes, pero el tercero no tanto, por lo que facilitamos un acercamiento de este con base en el mismo texto referido: *el todo está en la parte que está en el todo, y en la que la parte podría ser más o menos apta para regenerar el todo*. Edgar Morin. 1999. P, 109-114

¹⁵⁴ En este sentido, si la ley suprema es determinada mediante el ser del Yo infinito, que es la ley de su identidad, la criatura finita tiene que representarse esta identidad, no como ente, sino como exigencia, y, según esto, la ley suprema para el ser finito es ésta: ¡sé, de modo absoluto, idéntico contigo mismo! Friedrich Schelling. *Del Yo como principio de la filosofía*. Madrid: Editorial Trotta, 2004. P, 100

ello es representación del esfuerzo filosófico por crear una razón absoluta que totalizará todos los fenómenos mundanales.

Los sistemas de la razón absoluta son tecnologías lingüísticas y epistémicas que crearon la modernidad desde la razón totalizadora o dominadora. Razones relativas devinieron en absolutas, porque se pensaba que la verdad consistía en *la adecuación entre conocimiento y realidad* o que *todo lo real es racional, y toda lo racional es real*. Los modelos utilizados para estudiar las realidades naturales o históricas devinieron en paradigmas dogmáticos que pretendían reducir las realidades complejas a los resultados de sus investigaciones: historicismo, positivismo, funcionalismos, etc. Las relaciones de producción y reproducción en las sociedades del siglo XXI tienen como fundamento este algoritmo fundamental: el yo-absoluto de la razón moderna.

El tecnocapitalismo representa el triunfo de este “Yo-razón” que explica, vigila, explota y domina. El tecnocapitalismo entraña la razón totalizadora. Es la razón reticular desde la lógica de la razón dominante occidental. La estructuralidad o diseño algorítmico de las tecnologías de la información globales están marcadas por el sueño de la razón (Goya) moderna de totalización, si bien desde el traslado del centro absoluto al centro de la vida de cada ciudadano (en palabras de G. Lipovetsky, personalización), desde donde se agencia y reproduce el Yo-red-global.

Este Yo-red funciona como un panóptico global. Solo es de echar un ojo a las conexiones entre los sistemas satelitales, los dispositivos inteligentes y las redes-instituciones de seguridad global, para darnos cuenta de que estamos siendo vigilados y controlados. Pareciera un thriller de hipervigilancia como la película “*Enemigo Público*” de Will Smith de 1998 o pura teoría conspirativa global. Pues no es así, estamos en la era orwelliana 4.0. La concepción idealista de Schelling y Hegel, de finitudes emanadas de una Infinitud, las que estaban destinadas a la unificación total, es lo que sucede hoy día en la sociedad del homo videns (G. Sartori), del capitalismo de vigilancia o de la Infocracia.

La razón reticular no solo está dominada por la razón totalizadora moderna a través de la gubernamentalidad algorítmica, sino por toda una industria del consumo y de encubrimientos de la razón crítica. Sobre el consumismo y la forma de vida moderna hemos hecho algunas referencias en el apartado sobre dominación cultural en la era del tecnocapitalismo. Ahora

solo haremos referencia a la propagación y consumo de ideas románticas totalizadoras, llamadas ideologías, new age, holismos, pan-mentalismos, pensamiento positivo, etc., que pretendiendo romper con las creencias tradicionales, realmente significaron otra forma de enajenación.

En la segunda mitad del siglo xx se dieron movimientos contracultura que criticaban, tanto la cultura consumista, pragmática individualista y materialista, como las injusticias y guerras. En general se rescataron discursos de new age, pensamiento positivo, organicistas y veganistas, y por el lado teórico académico, las teorías de sistemas y los principios de la física cuántica o el holismo. Ideas sobre espiritualidades de todo tipo, el sistemismo integral a la Ken Wilber, el panconsciencismo de Krishnamurti u Osho, etc. En los años 90 se desarrolló lo que Boltansky y Chiapello llaman pensamiento de gestión empresarial, ya expuesto en estas reflexiones.

La cuestión fundamental al señalar estas tendencias es que, por un lado, se ha propagado una cierta deshistorización de la conciencia social en favor de la disolución de las realidades sociales por parte del popular budismo, el mentalismo que propone que si visualizas y crees obtendrás un bien, obviando las relaciones de poder e injusticias que son la base de las desigualdades, o el holismo ingenuo que todo lo quiere entrelazar, subsumiendo las injusticias, exclusiones y explotaciones en una totalidad del sentido armónico: en su peor versión dice que los males solo son opiniones que tenemos sobre el curso de las cosas naturales, sin opinión, no hay sufrimiento, suprimir el deseo para que no haya sufrimiento. Todo fluye, y si quieres fijarlo, ahí está el mal. Así como es arriba, es abajo; así como es el interior es el exterior, y lo real o explicado solo es resultado de las relaciones implicadas e inobservables de la realidad, por lo tanto, todo esta entrelazado: el verdadero problema es nuestra conciencia fragmentada, sin hacer mayores referencias a las estructuras de poder e injusticia. Esto último, cuando se aborda se remite a desordenes de la conciencia individual: cambias tú, para cambiar el mundo.

Las clases medias consumen esta chatarra y por eso vemos tanta despolitización del ser social y crisis del pensamiento crítico. Las grandes mayorías empobrecidas y excluidas ni tiempo tienen ni recursos para consumir esta chatarra en su búsqueda de sobrevivencia material, pero

ahí están las redes sociales, como YouTube, Instagram o TikTok en que circulan indiscriminadamente cualquier cantidad de simplezas.

Vemos las librerías abarrotadas de libros de coaching empresarial, personal, espiritual, familiar, sexual, deportivo, etc., desde la vulgarización de teorías serias como la cuántica, las teorías de redes, la Inteligencia Artificial; hasta el Arte de la Guerra aplicada a la gestión empresarial, la cocina y las relaciones sentimentales.

Esta perversión de la razón reticular se da dentro de la lógica de la tecnocolonialidad y de la hipermodernidad. Se da una desradicalización de la lucha política por la erosión del pensamiento crítico, se pierde la solidaridad por la búsqueda individual de la felicidad y el bienestar, se deterioran las pertenencias y relaciones por las conexiones y el éxito. Como antídoto al estrés y cansancio como resultado de la explotación e hiperestimulación (infodemia) se recetan sesiones Zen, retiros espirituales o entretenimientos que afectan la atención, la desvían de lo importante a lo placentero.

Hemos podido ver la relación entre el yo-totalizador de la filosofía ilustrada moderna y su realización en la forma tecnocapitalista global, y el resultado en la construcción de una cultura de consumo y despolitizada. Pero la crítica de la razón reticular no solo señala las perversiones contra si misma desde la lógica de la tecnocolonialidad, sino que hace un trabajo de recuperación del pensamiento crítico, constructivo y sentiente que ella misma es.

La razón es reticular porque emerge de la totalidad de relaciones de la vida. Quizá por ello los cosmólogos buscan una ecuación elegante, síntesis de una teoría del todo, para definir esta verdad. Claramente que el entrelazamiento no es lineal ni mecánico, sino dinámico y vivo, por lo cual, es auto-re-trans-generativo. De ahí las categorías de *autopoiesis* de Humberto Maturana y Francisco Valera y de *simpoiesis* de Donna Haraway. Luego ahondaremos en ellas dentro del modelo de la razón reticular, que en teología se expresa como razón perijóretica.

Aunque son importantes las dilucidaciones en torno a la naturaleza de la razón y el conocimiento, lo central en estas reflexiones es el convencimiento de que la razón reticular es más que cognitivismo, epistemología o gnoseología; ésta relaciona de forma compleja y

dinámica los diferentes órdenes y niveles de las estructuras de lo real, generando de este modo un conocimiento intersistémico.

Si nuestro universo inteligible es evolutivo, entonces las relaciones que sostienen y explican este *gran sistema abierto e interdependiente* pueden variar, porque evolución no solo es “expansión”, sino transformaciones a niveles fundamentales. Pero claro, esto a plazos universales. El punto es señalar lo dinámico de los procesos inter- ecosistémicos a niveles macro o micro, porque *lo real* no es fijeza, sino flujos intersistémico, procesos en devenir o tendencias a la existencia. Diferente es hablar de *las realidades*, ya que son construcciones con base en la experiencia y las visiones de conjunto que las culturas y las ciencias nos ofrecen y que nos brindan orientación en la existencia como sociedades. Podríamos llamar “espíritu”, “logos” o “información” a aquello que estructura un objeto desde su origen. La cosmogénesis, la biogénesis, la sociogénesis, la ideogénesis; la estructura y función de todo conjunto depende de su información originaria. Teológicamente diremos que el logos es esta información originaria que da forma y finalidad a las cosas dentro del gran tejido de nuestro universo.

De ninguna manera podríamos pensar que nuestro universo es homogéneo, ordenado, estático; al contrario, nuestro universo es una sopa en ebullición, es un caos desde donde emergen, en palabras de I. Prigogine , estructuras cada vez más complejas. Persiste un telón de fondo en la producción teológica, y otras ciencias, sobre la inamovilidad y armonía del universo. Quizá sea resabio de la visión aristotélica del motor inmóvil, recuperado por la teología medieval. Aún la visión catastrófica apocalíptica solo se explica dentro de una unidad homogénea e inmóvil de universo: éste no puede cambiar, por ello es necesario su total destrucción, para que pueda venir otro mejor y eterno, entiéndase inalterable.

Esta breve digresión nos sirve para ubicar a la razón reticular en una visión compleja. No se pretende decir que la razón debe responder a las estructuras de la dinámica universal, cercano a lo que Hegel decía “Todo lo real es racional y todo lo racional es real”, ya que, aunque Hegel es dialectico, al final es una dialéctica reducida a una mecánica limitada de la dinámica del Espíritu o razón. Lo real puede ser irracional, no hay estructuras armoniosas, sino que el caos es condición de mayor complejidad; lo racional puede llegar a ser locura o dominio,

como el “*principio nórdico*” que *despliega al estado como imagen y efectiva realidad de la razón*¹⁵⁵: Es el Estado prusiano como materialización del Espíritu Absoluto.

La visión compleja de la razón reticular conecta sin fijar, relaciona sin subsumir totalmente en estructuras inamovibles, da respuestas provisionales en medio de procesos macros y situaciones micro, puede estar en forma de intuición y simbólica, a la vez, estar en los artefactos culturales y las tecnologías de las ciencias. La verdad no es el feudo de nadie, y ésta no puede darse de forma total porque la verdad no es ninguna totalidad, sino procesos complejos. La razón reticular conecta y relaciona, porque también desconecta y separa. La falla en el holismo ingenuo es esta, que solo ve procesos de inclusión y conexión, pero no de exclusión y separación. No lo veamos desde la perspectiva moral, todo modelo tiene límites, por la debilidad de los modelos teóricos o por la incapacidad de sus teorizadores. Para que haya nuevos planetas las estrellas deben morir, para que haya inclusión se debe excluir lo inequitativo, para que el Dios de la vida brille se deben eliminar los ídolos de la muerte, et. Éticamente es consistente, pero siempre se puede manipular el sentido de lo dicho.

La razón reticular, habíamos apuntado anteriormente, padece perversiones por la lógica de la tecnocolonialidad y la hipermodernidad consumista, pero también contiene rehabilitaciones. Las *perversiones* son fuerzas que estructuran y reproducen estructuras de pecado, orientando las fuerzas sociales hacia un mismo centro: el tecnocapitalismo. Estas perversiones no son meros fallos dentro de la evolución de un sistema ideal, sino que son intencionalidades de élites de poder global que informan todas las conexiones, estructuraciones, flujos y algoritmos, con su lógica de poder y acumulación en desmedro de las redes eco-inter sistémico que sostienen la vida del planeta y las relaciones de proximidad sociales. La rehabilitación de la razón reticular se da por un doble proceso de *teorización*, en primer lugar, por la *crítica* a los falsos supuestos sobre la misma (reduccionismos, dualismos, determinismos, dogmatismos, totalizaciones), en segundo lugar, revela o *desoculta* las vinculaciones de la red la vida, a distintos niveles o dimensiones. No es un único movimiento, sino que es recursivo.

¹⁵⁵ Georg Hegel. *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamérica, 2004. P, 310-311

La crítica de la razón reticular destruye a martillazos lo que la encubre, y muestra con viveza su belleza. Podemos asombrarnos que para su *momento crítico desocultador* sea necesario destruir las marañas, y para revelar sea gentil. El martillo es la mejor metáfora para la técnica, inteligencia y fuerza que se requiere para destruir ídolos. El martillo no solo es una herramienta, sino un medio informado de intencionalidad. El martillo destruye no por simple agresividad, sino que su finalidad es que se revele la verdad, o en términos más débiles, que no prevalezca la falsedad o el engaño. Ahora, el martillo no tiene más función que destruir lo que encubre, no erigirse en revelación o verdadero saber: el martillo no debe construir la verdad, solo destruir lo que la encubre. Entendemos "verdad" como los sentidos emergentes de las conexiones e interrelaciones inter-eco-sistémicos.

Desde el punto de vista teológico, la *verdad inscrita* en las interrelaciones de la creación es la Palabra de vida, y no podemos hablar de *la* verdad más que como procesos e interrelaciones, sostenida por las interconexiones de la vida. Por ello, podemos encontrar verdad en las ciencias, porque ellas indagan sobre estas estructuras, conexiones y regularidades; encontramos verdad en la filosofía, ya que ellas inquieren sobre las relaciones entre mundo, naturaleza y humanidad; las ciencias sociales o la teología misma revelan verdad. Además, encubren verdad, a veces por estar supeditadas a intereses extracientíficos, o por la limitación de todo presupuesto e instrumentos en las ciencias.

La categoría *teorización* es recuperada de su uso común para rehabilitarla en favor de la razón reticular. *Teoría*, no en el sentido de las teorías científicas como definiciones de principios o leyes verificables, sino en el sentido originario de teoría: Theo – Dios; Oreo- ver; ver a Dios, o sea, *ver las conexiones e interrelaciones que sostienen la vida, que teológicamente son señales de la presencia de la Palabra de vida*. Ver quizá sea una palabra inadecuada para quienes la entiendan desde la perspectiva de la razón dominadora, que, al ver fija, al ver domina; el ver ha estado vinculado al saber positivo o a la incredulidad. Pero esta es solo una posibilidad del ver, porque se puede ver de múltiples formas, incluyendo las formas científicas, pero además con el sentir, con la intuición, con el espíritu, con el tacto, con el movimiento. Es tan cierto el *ver* desde un microscopio la acción de un principio activo, como

el *ver* desde la cosmovisión indígena la acción del espíritu del bosque o de los antepasados, de igual manera, el *ver* en los cultos a Dios con los “ojos de la fe” la acción del Espíritu actuando. El juicio de cuál de estas formas de *ver* es más verdadero depende, no de la experiencia del ver, sino de los presupuestos contruidos por las comunidades interpretantes

La teorización puede tomar forma de martillo en el deconstruccionismo, pensamiento crítico, rupturas de códigos cerrados y reappropriaciones epistémicas. La teorización hace referencia a un trabajo y a un don. La teoría como visión de Dios en la mística no es pasividad o quietismo, sino un arduo trabajo de sí para purificar el alma y así recibir la gracia de la visión beatífica. Este trabajo prepara el alma, más no obliga la gracia. Las reglas monásticas son reglas, no la visión misma; es camino, no destino.

Esta analogía ayuda a reforzar lo que se quiere decir con la categoría *teorización* como trabajo crítico y autocrítico, trabajo creativo y propositivo, que prepara para el don. La razón analítica, la razón abstracta, la razón práctica, la razón sentiente y la razón creyente aportan al conocimiento, y todo conocimiento es contextual, lo que quiere decir que aportan a reforzar los hilos que tejen la vida de las sociedades y culturas, por lo tanto, las formas de la razón reticular son cruciales para revelar el don de la vida en cada estadio histórico y en cada ecosistema.

Hemos propuesto una inicial crítica al conocimiento moderno desde la razón reticular, ahora es necesario hacer un trabajo de reappropriación del sentido crítico de algunas teorías sistémicas.

4.3. Razón perijóretica como razón reticular

El desarrollo de las ciencias de la informática abrió un campo de posibilidades para la filosofía de las ciencias, principalmente para la comprensión de las sociedades, por ejemplo, el libro *Teoría General de los Sistemas* de Ludwig Bertalanffy de 1968. El modelo explicativo de los fenómenos sociales, tomado de las ciencias naturales, principalmente el evolutivo mecanicista y de la física clásica, cedió ante las explicaciones del modelo relativista y termodinámico de los sistemas abiertos.

La nueva física cuántica aportó nuevos elementos en la construcción de un modelo interpretativo de la dinámica de la realidad que complejizó la visión ordenada, estática y lineal, por un modelo indeterminado y caótico, con tendencia a la existencia y abierto a lo novedoso. El viejo modelo era más acorde a las sociedades cerradas y tradicionales, el nuevo modelo está a tono con las inquietudes y necesidades de cambio de las nuevas generaciones desde los años 60 y 70. Solo para nombrar algunas obras que marcaron el camino del diálogo de la visión cuántica con una nueva manera de comprender la realidad, tenemos a Fritjof Capra con *El Tao de la Física*¹⁵⁶ publicado en 1975 y Gary Zukav con la *Danza de los Maestros*¹⁵⁷ publicado en 1979, ambos autores entablan un diálogo entre visión cuántica y espiritualidades orientales. Luego Fritjof Capra con *La Trama de la Vida y Las Conexiones Ocultas* en 2002, obras en las que saca las conclusiones de la visión cuántica de la realidad para construir un nuevo conocimiento en las ciencias y la sociedad que permita superar la visión fragmentada de la realidad, para el autor, causa de todos los males. En este mismo sentido Edgar Morín, desde la década de los 70, ha sido un pensador que ha introducido la Teoría de la Complejidad y Nicolescu Basarab ha trabajado la *Transdisciplinariedad* desde la década de los años 90. Ambas propuestas son modelos de diálogo entre la física y las humanidades, así también con la teoría de sistemas informacionales, principalmente para una educación e investigación orientada a la construcción de una humanidad que trasciende las guerras, pobreza, exclusiones, etc.

Estos intentos serios de poner en diálogo las teorías de sistemas y la visión implicada de la cuántica con diversos campos de la ciencia y lo social, en muchos aspectos fueron caricaturizados por autores mediáticos de la industria cultural new age y de la posmodernidad. Lo que no invalida el camino abierto por las teorías serias en torno a la visión reticular de la vida y su consiguiente propuesta de “cuido” la trama de la vida.

La teología latinoamericana de liberación ha recuperado el paradigma reticular (complejo-transdisciplinario-holista) en el desarrollo de la ecoteología y el ecofeminismo. Leonardo Boff en 1996 publicó su libro *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres* en el que

¹⁵⁶ Málaga, España: Sirio, 2006.

¹⁵⁷ Barcelona: Editorial Argos, 1981.

enlaza dos heridas sangrantes: la herida de la pobreza y la miseria (Éxodo 3: 7) y la agresión sistemática contra la naturaleza (Romanos 8: 22-23)¹⁵⁸ La ecología es holista o no es ecología, plantea Boff, y significa una nueva alianza del ser humano con la realidad circundante social, terrenal y cósmica.¹⁵⁹ Todo está entrelazado desde nuestra galaxia hasta las partículas más elementales, y así todo cuanto existe o tiende a la existencia. Ivonne Guevara en su libro programático *Intuiciones ecofeministas*, publicado en el año 2000, entrelaza la doble herida: la herida contra las mujeres en un mundo violentamente patriarcal con la herida contra la naturaleza producto del mismo patriarcado capitalista: *La aproximación de las mujeres a la naturaleza estaba sin duda ligada a las funciones fisiológicas de reproducción, lactancia y cuidado de los niños. Esto las excluía consecuentemente de una participación más activa en el mundo de la cultura y de la política.*¹⁶⁰

La epistemología ecofeminista no solo recupera la interdependencia entre seres humanos, sino con toda la red de la vida, como apunta Ivonne Guevara en el libro anteriormente referido:

No se trata sólo de la interdependencia y relación con los otros seres humanos, sino también con la naturaleza, las fuerzas de la Tierra y el cosmos. En este sentido el conocimiento es un acto humano, en tanto elaboración y conciencia acordes a nuestra organización vital. Pero es también un conocimiento animal, vegetal y cósmico en nosotros. Esta segunda forma de interdependencia no es suficientemente traída a la luz, y por eso casi no es considerada.¹⁶¹

Ivone reconoce a la comunidad Con-Spirando¹⁶², fundada en 1991, como el antecedente ecofeminista en América Latina en que se traban estas relaciones críticas y propositivas.

¹⁵⁸ Leonardo Boff. *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta, 1996. P, 135

¹⁵⁹ Leonardo Boff. 1996. P, 60

¹⁶⁰ Ivone Gebara. *Intuiciones ecofeministas*. Madrid: Trotta, 2000. P, 19

¹⁶¹ Ivone Gebara. 2000. P, 74

¹⁶² <https://conspirando.cl>

En fechas más reciente, Leonardo Boff ha publicado un libro excepcional titulado *El Tao de la Liberación* en el que plantea el problema de la destrucción de la Madre Tierra por el capitalismo. Boff opone el capitalismo global al ecodiseño desde la ecología profunda. El cambio de conciencia desde una espiritualidad no antropocéntrica, ni patriarcal, ni capitalista:

La cosmología y la espiritualidad están asimismo estrechamente relacionadas. En la medida en que la cosmología trata de cuestiones relativas al origen, la evolución, el destino y la finalidad del universo, apela en gran medida a nuestro propio sentido de la finalidad y del lugar que ocupamos en el orden general del universo, lo que sin duda puede incluir también nuestra relación con la Fuente de todo, o Dios. Una forma de pensar en la espiritualidad sería entenderla como el modo concreto en el que encarnamos o vivimos una cosmología en nuestra vida cotidiana.¹⁶³

Toda esta propuesta se funda en la nueva visión del universo y nuestro mundo, de sus interrelaciones e interdependencias, que la física cuántica y las teorías de sistemas y de la complejidad nos proponen. Es aquí cuando el holismo es crítico, no como el holismo ingenuo que funda totalidades que subsume y normaliza, dentro de procesos de evolución del mundo o de la conciencia, las injusticias y sufrimientos de las grandes mayorías. Este holismo crítico desvalija al falso holismos o las ideas-red que estructuran o encubren relaciones de dominación, sean en algoritmos informacionales o ideas-memes reproductoras de una subjetividad dominante.

La teología de la liberación, su método y su opción por lo pobres, evolucionó hasta alcanzar pertinencia y altura frente a los desafíos del tecnocapitalismo. Las relaciones de diálogo crítico de los actuales replanteamientos de la TL con la ecología y pobreza/exclusión, con la ecología y el patriarcado, con las tecnologías de la información aplicadas al capitalismo y la vigilancia, y con las propuestas transhumanistas, todo ello resulta en una vigorización de la crítica y nuevas visiones de un mundo ecosistémico para la ecojusticia. Sigue habiendo muchos temores y dudas sobre la TL, pero eso no significa que no sea necesaria desde nuevos

¹⁶³ Mark Hathaway y Leonardo Boff. *El tao de la liberación*. Madrid: Trotta, 2014. P, 376

replanteamientos, por la razón de que las injusticias y opresiones no han acabado, solamente han adquirido nuevas formas.

Hemos tratado de dejar en claro que la propuesta de una teología de la liberación en la era del tecnocapitalismo no excluye las formas de exclusión, explotación y opresión prevalecientes en la época del capitalismo prerrelativista (para usar una expresión de Latour) ya que actualmente prevalecen esos pecados estructurales, sino que la TL relaciona el surgimiento y reproducción del sistema tecnocapitalista con las viejas formas de pecado estructural, así como con las nuevas formas de red-de-pecado. Pecado estructural da la impresión de algo un tanto fijo y coactivo, pero como hemos apuntado anteriormente, el dominio y violencia se ha vuelto “elegante”, por lo que proponemos para nombrar teológicamente estas formas elegantes de control, opresión y vigilancia, hablar de red de pecado. Red de pecado significa no solo la infraestructura tecnológica e informática, sino también los códigos convertidos en algoritmos que in-forman e intenciona voluntades de dominio. Es red de pecado porque es un proceso sistemático, con orden al dominio, lo que Manuel Castell llama, redes de poder.

Esta búsqueda de pertinencia de la TL en la era del tecnocapitalismo la podemos rastrear en las obras ya referidas de Helder Cámara, Rubén Alves, Leonardo Boff, Ivone Guevara o la comunidad Con-Spirando. La doble perspectiva del *pecado estructural* y *pecado-sistema* redobla la crítica de la TL, lo que la hace más pertinente que nunca. Podemos rastrear esta doble perspectiva crítica en las obras citadas y en las nuevas producciones de TL.

La TL fue adaptando su enfoque crítico a los nuevos desafíos que presentan las sociedades en la globalización del siglo XXI. La razón crítica de la teología de la liberación respondía perfectamente bien a las formas en que los poderes se organizaban en la segunda mitad del siglo XX, en los que el poder de las élites globales y locales estaban más territorializados, se identificaban los centros de poder y de dominio mundial, los medios de explotación seguían bajo la lógica fordista y de explotación física y material, dominaban los movimientos sociales en el escenario contestario, todo tenía su espacio-temporalidad concreto. Los mecanismos de represión y vigilancia eran tradicionalmente policiacos. A todo lo anterior respondía la teología de la liberación y los movimientos de liberación en América Latina, y deben seguir respondiendo porque prevalecen estas formas de pecados estructurales, y estructuras de

pecado, dentro de las sociedades más empobrecidas. Ahora, de lo que se trata es de responder de modo pertinente, porque, aunque continúan estas formas de opresión e injusticias, hoy día se han interconectado con nuevas formas de opresiones e injusticias.

Vemos en el cambio de época que significó la década de los años 90 una ampliación de la mirada y el análisis de las causas de las pobreza en la teología de la liberación desde el análisis ecológico y tecnológico. Leonardo Boff en 1996 se acerca a una visión sistémica o ecosistémica que da cuenta de las injusticias contra la Madre Tierra y la pobreza de las grandes mayorías. Entiende la ecología de forma integral, en la que los sistemas de producción, desarrollo, tecnologías, sociedades y espiritualidades están entrelazados. El problema es que la red de la vida ha sido trastocada por el modelo de civilización que ha sido estructurada a partir de la razón de la fuerza de los conquistadores y poderosos. Esta estructuración del poder-dominación, para L. Boff, ha cobrado cuerpo histórico-social en la tecnología.¹⁶⁴ La *tecné* se ha desarrollado para dominar la naturaleza y a los otros, aunque es posible recuperarla para el mejoramiento de la vida de todos y todas. Coinciden estas reflexiones con lo planteado anteriormente, que las tecnologías no son ingenuas, sino que responden a los intereses de quienes las construyen o las financian.¹⁶⁵ Para el autor tratado, es imperativo responder a las rupturas y desequilibrios que el poder-dominación ha introducido en las relaciones cosmos-humanidad, y si detrás de todo el mal esta la *hybris*, el pecado, la razón instrumental -dominadora, entonces se debe ir a lo fundamental y originario: la religación, que es una espiritualidad que intenta siempre mantener viva la religación del ser humano con el resto del proceso universal; Boff, frente a las estructuras de pecado, propone estructuras de religación.¹⁶⁶

Queremos ir un poco más allá de Leonardo Boff, el cual refiere que las tecnologías orientadas por el poder-dominación se convierten en *instrumento que se interpone* entre nosotros y la naturaleza¹⁶⁷, asimismo apunta que las tecnologías son un *saber operativo de las ciencias como saber analítico, crítico y sistemático de la realidad que se presenta al conocimiento*.

¹⁶⁴ Leonardo Boff. *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta, 1996. P, 95

¹⁶⁵ Leonardo Boff. 1996. P, 96

¹⁶⁶ Leonardo Boff. 1996. P, 176

¹⁶⁷ Leonardo Boff. 1996. P, 96

Nuestra propuesta es que debemos entender las tecnologías, además de forma instrumental, también como mediadoras. Claramente que estamos hablando de *tecné* en sentido amplio, como lo plantea Stéphane Vinolo: *la técnica impone de por sí ciertas maneras de pensar, ciertas maneras de representarse al mundo, de habitar al mundo y de convivir con los entes que nos rodean... La técnica no es un simple instrumento neutro que podríamos decidir utilizar, sino también un punto de vista: una ontología, una ética y una epistemología.*¹⁶⁸

Las tecnologías son mediaciones y mediadores. Son mediaciones instrumentales para la cohabitación socionatural, pero a la vez son formas de ser y habitar el mundo. Este planteamiento es fundamental para una teología de liberación en la era del tecnocapitalismo, porque es necesario replantear las ideas en torno a las tecnologías como simples operaciones o instrumentos mecánicos, sino como la forma como el ser humano se plantea la existencia y el vivir en sociedades. Esta perspectiva provee a la teología la posibilidad de juzgar las innovaciones y usos de las tecnologías desde su eficacia para construir comunidad de vida o para su negación. Como veremos adelante, necrotecnologías pueden ser dispositivos epistémicos y no solo agrotóxicos, bombas atómicas o mecanismos de opresión/represión gubernamental.

La búsqueda de una razón reticular es lo que caracteriza las ciencias y las humanidades. Ya no se creen en monocausalidades ni se ven los fenómenos en su forma fijada por una sola perspectiva o enfoque, sin la necesidad de negar lo propio en cada disciplina. Desde la interdisciplinariedad, interseccionalidad, intercontextualidades, holismo o sistemismo, se trata de comprender los procesos de las ciencias y las realidades. La teología utiliza estas mediaciones y progresivamente va construyendo una visión crítica-liberadora desde una visión reticular, que teológicamente le hemos llamado razón perijóretica.

La idea teológica de la perijóresis la podemos rastrear en el Evangelio de Juan (1:14; 5: 19; 14: 10-11), también se encuentra en el escrito de Ireneo (Adv. Haer. 4.20.1) y en la teología de San Atanasio, quien la desarrolló en sus escritos sobre la encarnación. El doctor de la iglesia san Buenaventura desarrolla esta idea de forma tan bella en su libro *Itinerario de la mente de Dios* en 1259. Si alguien quiere leer sobre una idea holista de la relacionalidad

¹⁶⁸ *La técnica y la política. Perspectiva desde América Latina.* Quito, Ecuador: PUCE, 2022. P, 12

creación-Dios, ese texto es el indicado. En el capítulo II, desde la lectura de San Agustín en su *De Vera Religione* en el libro sexto *De música*, Buenaventura entrelaza la verdad de Dios con lo bello, suave y saludable, presentes como vestigios en las cosas creadas, así también los números muestran la mente del Creador:

Todas las cosas son hermosas y en cierto modo deleitables; pero según hemos dicho antes, la hermosura y el deleite no existen sin cierta proporción; y ésta primariamente consiste en el número: por consiguiente, debemos concluir que en todas las cosas va envuelto el número. Y en este sentido se dice que el número es el ejemplar primero y principal en la mente del Creador; y por lo mismo, en las cosas es el primer vestigio que nos conduce a la divina Sabiduría.¹⁶⁹

Y, por lo tanto, concluye Buenaventura que “*Las criaturas de este mundo sensible significan las perfecciones invisibles de Dios*”.¹⁷⁰

Continúa Buenaventura reforzando esta idea perijóretica en unos párrafos que reflejan la complejidad más elevada, en la que perfectamente se pudiera estudiar la teoría de la complejidad actual desde este texto. Dios es “*totalmente presente, abarca y penetra todas las cosas sucesivas y temporáneas, como si fuera el centro de todas ellas y a la vez su periferia*”, así también indica Buenaventura que Dios “*está todo dentro de todas las cosas y todo fuera de ellas, siendo por tanto la esfera inteligible o abstracta, cuyo centro está en todas partes y cuyo límite o superficie no está en ninguna*”. Veamos un centro, que está en todas partes y en cada cosa creada, y que esa danza permite “*moverse al universo*”: *Siendo perfectísimo e inmenso, está dentro de todas las cosas, pero no contenido en ellas; fuera de todas las cosas, pero no excluido; por encima de todas las cosas, mas no levantado; por debajo de todas ellas, mas no rebajado. Por ser totalmente uno, solo y omnímodo, es todo en todas las cosas, aunque éstas sean muchas en número y El uno solo... contiene en sí toda operatividad, toda ejemplaridad, toda comunicabilidad.*¹⁷¹

¹⁶⁹ San Buenaventura. *Itinerario de la mente de Dios*. Buenos Aires: Aguilar, 1963. P, 81

¹⁷⁰ San Buenaventura. 1963. P, 82

¹⁷¹ San Buenaventura. 1963. P, 109

La teoría holista, ecológica integral y sistémica no se equivocan, existe interrelaciones en todas las cosas, pero que no es idéntico a los modelos explicativos. Los modelos teóricos explicativos son eso, modelos de una verdad que se encuentra entrelazando todo. La cuántica ha introducido la teoría del “entrelazamiento cuántico” (*entangled*) como explicación de la vinculación y entrelazamiento de todas las cosas a nivel micro, pero con efectos macros. En teología el modelo explicativo de este entrelazamiento nos lo da la razón perijóretica. Esta razón danzante no niega las razones de la física, las matemáticas, la filosofía, la intuitividad y la razón del mundo común, sino que su función consiste en brindar un marco o una visión de la red de la vida-razón que oriente la razón teológica.

La razón perijóretica se funda en la confesión de que todas las cosas fueron hechas por la palabra de Dios, es el principio de creaturidad. Ser creatura es referencialidad, o sea, estar orientado al principio creador originario. Este principio originario se ha expresado en la historia de las culturas de muchas formas y con muchos nombres. En nuestro caso hacemos referencia al Dios-creador. Es una simplificación que remite a las preguntas más difíciles de responder, el o los orígenes de todas las cosas que conforman nuestro universo y la existencia.¹⁷² Esta referencialidad es entrelazamiento más allá de tiempo-espacio como lo experimentamos a nivel cotidiano. ¿Qué es lo que conecta todas las cosas? Los cosmólogos proponen ciertas regularidades como leyes que rigen el universo, los físicos han propuesto la *Teoría del Todo* como Einstein o Stephen Hawking. Los modelos son válidos y necesarios. Para la teología el principio de entrelazamiento es la Palabra de Dios. No nos llamemos a equívocos con esta última aseveración, no se pretende invadir el campo de las ciencias físicas, no se pretende una teología de los intersticios, ni mucho menos un intento desesperado de diseño inteligente. Lo que se pretende en estas reflexiones es diferente en dos sentidos: primero, reconocer que puede ser de la competencia de la teología perijóretica, ofrecer la *génesis* de nuestro mundo, no como inicio de todo *a la Big Bang*, sino como principio estructurador y orientador de la vida. Todo tiene su principio en el Dios creador, en el Dios

¹⁷² Para ampliar la comprensión de estas páginas se debe leer todo el capítulo B del libro: ¿DIOS COMO PRINCIPIO?, P, 55-92. Han Kung. *Principio de todas las cosas. Ciencia y religión*. Madrid: Trotta, 2007. P, 85-90. No es interés de nuestras reflexiones entrar en la teología de las ciencias, aunque estemos de continuo remitidos a ellas.

de la vida; segundo, proponer un *gran vínculo* entre los diversos niveles y dimensiones macro y micro de nuestro universo.¹⁷³ Para la teología este gran vínculo es la Palabra creadora.

Al plantear como principio de entrelazamiento la Palabra de Dios nos ubicamos en una tradición particular judeocristiana, pero que pensamos no es solo una doctrina sin posibilidad de referencia a lo natural, si así no fuera significaría que la confesión acerca del Dios Creador no sería un símbolo real. Confesamos que el Dios creador realmente creó los cielos y la tierra, por lo tanto, nuestro símbolo y confesión de fe no debe entrar en contradicción con lo que sabemos de nuestro universo a través de las ciencias naturales: aunque en el lenguaje simbólico, propio del lenguaje religioso, se arroja la maravilla de nuestra casa común. Olegario Gonzáles lo expresa de forma directa: *La teología surge a partir de una naturaleza que se comprende como creación y de una creación que se acoge como revelación.*¹⁷⁴

La Palabra de Dios como entrelazamiento de todo lo creado ya había sido presentado por el mismo Orígenes de Alejandría, quien desde su visión “piramidal” del ser entendía la función “intermediadora” del Verbo respecto al Padre y las criaturas.¹⁷⁵ El Verbo no solo es mediador entre Dios y la humanidad, sino que es intermediador, o en nuestras palabras, enlace o vínculo que conecta todo lo creado. En palabras de Olegario Gonzáles *Toda naturaleza es creación; toda realidad es palabra y todo acontecimiento es signo.*¹⁷⁶ Enfatizamos que no se trata de un vínculo externo ni artificial, sino un vínculo de origen común: todas las cosas fueron creadas por la Palabra de Dios.

Este modelo nos orienta hacia una reflexión teológica pos-monoteísta-dualista-institucional-patriarcal-antropocéntrica-mecanicista-capitalista, por una teología danzante, vibrante y celebrante, en la que el centro desaparece por complejidades de la vida en todas sus manifestaciones. En palabra de Boff, en referencia a Thomas Berry, representa una visión

¹⁷³ Han Kung. 2007. P, 149

¹⁷⁴ Olegario Gonzáles. *El quehacer de la teología*. Salamanca: Sígueme, 2008, p, 249

¹⁷⁵ Sesboüe y Wolinski. *Historia de los dogmas. El Dios de la Salvación*. T.I. Salamanca: Desclee de Brouwer, 1994. P, 178

¹⁷⁶ Olegario Gonzáles. 2008. P, 248-249

ecozoica en la que prima el *principio de religación*.¹⁷⁷ Por lo tanto, la razón perijóretica es portadora de un mensaje que la trasciende, a la vez que la funda: La Palabra de Dios es creadora, y a su vez vinculadora, de todas las dimensiones de la vida.

La palabra de Dios como principio creador está en el corazón mismo de todas las cosas y criaturas, asimismo es un campo infinito de creatividad preexistente.¹⁷⁸ La Palabra de Dios es la in-formación estructuradora de cada cosa. Cada cosa y criatura tienen sus códigos o principios que les dan contenido y las estructuran, llámese ADN, elementos, energías. Teológicamente la palabra de Dios *in-forma*, o sea, es principio que funda la codificación de toda la vida: no es la estructura, sino origen; no es el código, sino la posibilidad de la codificación. *In- Formar* es generar la estructura y función de algo desde su centro, y en el caso de la Palabra de Dios, ella misma es centro y principio relacional.

Cuando planteamos que la Palabra de Dios está en el corazón de todas las cosas (Gen. 1; Salmo 33: 6; 2 Pedro 3: 5) y que es un campo infinito de creatividad queremos apuntar a un principio, que, aunque se encuentra in-formando la estructura y contenido de todas las cosas, de igual manera, es anterior a ellas. Esta anterioridad, o sea, originariedad, podría explicarse a partir de la metáfora científica del “vacío cuántico”, el cual no es la “*creatio ex nihil*” como una nada vacía de cualquier contenido, sino un campo de energías fluctuantes de donde emerge todo cuanto es o tiende a su existencia.¹⁷⁹ En el texto de Génesis 1 se presentan dos realidades preexistentes como lo son el *vacío* y el *caos* (בְּהוֹ - תֵּהוֹ) Este texto es específicamente Sacerdotal (P) y su intención es presentar a Dios como creador, dejando atrás los mitos circundantes que presentan a otros dioses o fuerzas como creadores, como

¹⁷⁷ Leonardo Boff y Jürgen Moltmann, ¿Hay esperanza para la creación amenazada? Polígono de Raos: Sal Terrae, 2015. P, 48

¹⁷⁸ Esto compagina bien con el principio de dualidad onda partícula y la teoría de colapso de onda de la física cuántica actual: Schrodinger, quien describió el colapso de las realidades múltiples de los cuantos en una única realidad observacional, vinculo el extraño comportamiento de las partículas a paradojas del dominio visible. El gato de Schrodinger, encerrado en una caja donde un proceso de medición determina que se dispare o no un veneno, debe considerarse simultáneamente tanto muerto como vivo, o ni una cosa ni la otra, antes de que se efectúe la medición. El felino se halla en un limbo probabilístico porque está conectado a un aparato ejecutor conectado a su vez a partículas cuánticas que, antes de la observación, se encuentran simultáneamente en múltiples estados. (Eric Schneider y Dorion Sagan. *La termodinámica de la vida*. Barcelona: Editores TusQuets, 2008. p, 38)

¹⁷⁹ Ilya Prigogine. *Las leyes del caos*. Barcelona: Crítica/Grijalbo, 1997. P, 111

Tiamat, el dragón babilónico del caos, o Leviatán. En síntesis, es un texto que no discurre sobre teorías científicas, sino que presenta el gran principio de fe sacerdotal: Dios es el creador de todo, el caos y el vacío, fuerzas o dioses ancestrales, Él los domina.

Gerhard Von Rad se ubica muy bien en la mentalidad de la época en que se escribió este texto y los presenta como “tópicos cosmológicos” que pertenecían a la erudición sacerdotal.¹⁸⁰ Por lo tanto, presenta las categorías caos y vacío como fuerzas contrarias: “*El caos constituye en suma una perpetua amenaza para las creaturas: he aquí una experiencia primordial del hombre y algo que continuamente pone a prueba su fe*”. Del caos y vacío, plantea Von Rad, Dios “*ha suscitado la creación y por encima de lo cual él la mantiene constantemente. Pues el cosmos necesita sin cesar esta voluntad creadora que lo sustenta*”.¹⁸¹ En la interpretación de Von Rad, la acción del Espíritu de Dios (*merahéfet*) debe entenderse como "vibrar", "temblar" o "mecerse", y se puede traducir como “*tempestad de Dios*.”¹⁸²

La *merahéfet* como vibración o temblor producto del acto del Espíritu creador originario nos permite interpretar el sentido de la creación en Génesis desde las ciencias de la complejidad y del caos, actuales. No se trata de llevar a cabo una apologética fe-ciencia en la que “la Biblia tenía razón”, sino un ejercicio hermenéutico con un propósito: crear un interfaz-hermenéutico que dé como resultado una relectura de la Biblia desde la razón perijóretica. Como actualmente plantea el paradigma complejo todo ha surgido de un campo de energías, en la cual todo es tendencia a existir. Las ondas de probabilidad colapsan fijando el estado de las partículas, de lo cual resulta lo real.¹⁸³ Cualquiera sea el mecanismo que lo permita, la complejidad creciente de la vida surge del “vacío cuántico”.

La Palabra de Dios vibra en el corazón de todas las cosas, ya que ella misma es Palabra vibrante como campo creativo (Isa. 55: 11) y por ello se puede decir que la Palabra de Dios

¹⁸⁰ Gerhard Von Rad. *El Libro del Génesis*. Salamanca: Sígueme, 1982. P, 59

¹⁸¹ Gerhard Von Rad. 1982. P, 60

¹⁸² Gerhard Von Rad. *El Libro del Génesis*. Salamanca: Sígueme, 1982. P, 58

¹⁸³ Eric Schneider y Dorion Sagan. 2008. P, 38; Ilya Prigogine. 1997. P,84, 103, 104. Para comprender mejor estos tecnicismos remitimos al paciente lector al modelo teórico del Gato de Erwin Schrodinger.

es energía efectiva (Heb: 4: 12: ἐνεργὴς καὶ τομώτερος) Esta función *in-formacional* y efectiva de la Palabra de Dios, como origen y principio relacional, se puede entrever por lo que Dorion Sagan y Eric Schneider llaman “*naturaleza intencional de la vida*”. Estos autores aceptan la intencionalidad de la vida, o sea que todo está informado de una finalidad, pero no teleológica, sino teleomática o teleonómica, es decir que responden a procesos inherentes y a leyes naturales sin necesidad de recurrir a una divinidad consciente, o, en otras palabras, son *sistemas que operan con base en un programa, un código de información*. Para estos autores la finalidad de la vida tiene un origen termodinámico, en el caso de los seres, aún los más simples, están intencionados por el mecanismo de la “*quimiotaxis*” o el movimiento a lo largo de un gradiente químico, por lo tanto, *somos parte de un proceso creativo a escala cósmica que genera estructura, complejidad e inteligencia a la par que destruye gradientes*.¹⁸⁴

Aun así, Sagan y Schneider piensan que estas divisiones de la teleología están anidadas, *de manera que lo teleológico en sentido estricto también es por fuerza teleomática y teleonómico*. En este sentido, pueden afirmar un entrelazamiento entre evolución, ecología y TNE¹⁸⁵: *La teoría de la evolución conecta los organismos en el tiempo. La ecología los conecta en el espacio. La química los conecta en cuanto a la estructura. La TNE los conecta en cuanto al proceso*.¹⁸⁶ Está claro que los autores utilizan las categorías “intencionalidad”, “inteligencia” y “espíritu” en sentido teleonómico, lo que también puede ser teleológico: es la intencionalidad de la vida de autoengendrarse. Esta visión de la dinámica de la vida no es incompatible con la fe cristiana del Dios creador. Las creaturas son reales, no son copia de ningún *topos urano*, ni apariencias de algún logos divino. Por lo tanto, tienen mecanismos y principios autopoieticos reales que presentan teleonomía, telemática y teleologías inherentes. La afirmación que todo fue creador por la Palabra (Jn. 1: 2-5) no resta a estas verdades antedichas, sino que trata de fundar la fe en el Dios Creador. Dentro de nuestro ejercicio de interfaz-hermenéutico las tres finalidades son una dentro de los procesos simbióticos y homeostáticos de nuestro universo. Visto a gran escala las finalidades se contraen y revelan

¹⁸⁴ Eric Schneider y Dorion Sagan. 2008. P, 38; Ilya Prigogine. 1997. P, 62-63

¹⁸⁵ Termodinámica del No Equilibrio.

¹⁸⁶ Eric Schneider y Dorion Sagan. 2008. P, 366

que ellas mismas están informadas de una fuente anterior. Teológicamente esta fuente como campo creativo de donde emerge todo le llamamos Palabra de Dios.

Esta visión se aplica a micro, meso y macro escala en nuestro mundo, y a diferentes niveles como lo social, cultural o tecnológico. La visión de la ecología profunda de Fritjof Capra, Leonardo Boff o Edgard Morín, son coherentes con esta visión, en cuanto que “*la verdadera ecología es holista o no es ecología*”. En una palabra chardiana se trata del "Principio de Complejidad-Consciencia".¹⁸⁷

La comprensión de este horizonte hermenéutico puede brindar ayuda a la teología y la hermenéutica bíblica en la misión de la iglesia y los desafíos sicionaturales como el cambio climático, la sociedad red, las pandemias, etc. Puede sonar extraña la expresión “horizonte bíblico” como si los textos bíblicos en sus múltiples ideas, propósitos y contextos tuvieran una “visión preconcebida” desde la eternidad. A lo que nos referimos con *horizonte bíblico* es a la posibilidad en los textos bíblicos de llevarnos más allá de los códigos cerrados, abriendo sentidos y posibilidades desde la razón perijóretica. Este excedente de sentido crítico y liberador surge de una confesión: Dios creador, es origen y principio entrelazador de la vida; éste mismo Dios es recreador de una nueva vida en Jesucristo. El tecnocapitalismo es la negación del Dios creador y salvador, porque rompe los lazos de la vida siconatural y de las relaciones de solidaridad o convivencia multiespecie. Por lo tanto, el horizonte bíblico crítico y liberador surge de una relectura comprometida con la fe en el Dios de la vida.

La razón perijóretica intenta ver las conexiones ecosistémicas desde la fe en la Palabra de Dios creador: Lo interno y externo, lo objetivo y subjetivo, arriba o abajo, los lados, o altura y profundidad, el espacio y tiempo, lo sagrado y lo profano, la vida y la muerte, todo tiene sus conexiones a diversos niveles. Las creamos o las descubramos, ahí están las interrelaciones, como realidad o posibilidad. Esto no significa que, como el holismo ingenuo insinúa, cualquier cosa es resultado natural de las interconexiones, porque se pueden justificar guerras, injusticias, el cambio climático, femicidios, desplazamientos forzados de comunidades o contaminación socioambiental. Si comprendemos la libertad en el ser

¹⁸⁷ Pierre Th. Chardin. *El corazón de la materia*. Polígono de Raós: Sal Terrae, 2002. p, 38-40

humano como practica de amor y justicia, porque no puede ser libre quien no ama y es injusto, podemos decir que la maldad y la injusticia no es natural, sino resultado de la ceguera, egoísmo y deseos perversos.

Podríamos leer los símbolos de fe desde esta interfaz-hermenéutica. Hemos hecho un intento desde la categoría Palabra de Dios. Bien se podría hacer con la categoría “revelación”, que sería cercano a lo que se ha dicho ya de la Palabra de Dios, a la que solamente añadiríamos que consiste en la *emergencia* de las vinculaciones de toda la creación de donde surge la vida, se sostiene y estructura todo. Esta revelación-emergencia señala a Dios creador. Jesucristo sería la más clara evidencia de esto, desde el símbolo de la encarnación. De alguna manera Karl Rahner ya lo ha dicho, cuando plantea la encarnación dentro de la evolución de todas las cosas: La encarnación consistiría en la donación de Dios que constituye a las criaturas: es el Dios inmutable en sí mismo, y mutable en el otro.¹⁸⁸ En el caso del Salvador absoluto, éste encarna, en el proceso evolutivo-histórico, en Jesús de Nazaret.¹⁸⁹

La encarnación del Logos (Palabra creadora y salvadora), Rahner la presenta como “un momento concreto” del proceso de realización de la criatura espiritual en general (la creación), lo que significa que la unión hipostática se realiza en “un punto” dentro del desarrollo de la historia del cosmos y del espíritu.¹⁹⁰ Esta relación entre trascendentalidad e historicidad es unión hipostática y se entiende dentro de la *unidad interna del suceso de la encarnación* (unión entre evolución del mundo como capacidad de autotranscendencia y la comunicabilidad divina) como donación de Dios de sí mismo. Estas dos magnitudes (Evolución-Don) no solo mantienen una relación externa fáctica, sino que por esencia ambas se pertenecen recíprocamente. Lo que significaría que la relación de la comunicación de Dios se encuentra entrelazada con el mundo y la historia: *la consume, para luego, volver a rebasarla*.¹⁹¹ La confesión de que Jesucristo es la Palabra de Dios encarnada es síntesis de todo lo dicho.

¹⁸⁸ Karl Rahner. *Escritos de teología*, 4. Madrid: Taurus, 1964. P, 149-151

¹⁸⁹ Karl Rahner. 1964. P, 233-246

¹⁹⁰ Karl Rahner. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 1979. P, 241

¹⁹¹ Karl Rahner. 1979. P, 250

Hemos hecho referencia tanto a la Palabra de Dios como a la Revelación, ahora digamos unas palabras sobre la *Comunicación de Dios* y la *Comunicación de Idiomas* en teología desde la interfaz – hermenéutica, como hermenéutica de la razón perijóretica.

Comunicación de Dios es la donación de Dios para el bien de las criaturas. Dios se dona, es decir, se entrega libremente, y de esa entrega surge la creación. Es interesante que en teología se utilice la palabra “comunicación” para referirse a la autodonación de Dios, porque la comunicación debe ser libre, con sentido y bidireccional. No es monólogo, ni ventriloquismo, es comunicación que funda común-unidad. Comunicación es Palabra-logos apunta el Evangelio de Juan, que vibra en el corazón de todo, o en palabras del evangelista: puso su tienda entre-nosotros. La teología del proceso apunta que Dios, al solidarizarse con su creación, se ha relativizado, ya no es el Dios absoluto, sino el Dios que puede ser afectado por su creación, y en su máximo amor, fue asesinado en la cruz del Gólgota por los poderes opresores; fue masacrado con los obreros y campesinos entre los pueblos de América Latina¹⁹², y entre comunidades negras, indígenas, jóvenes universitarios: sigue colgando de la cruz por doquier.

La Comunicación de Dios también se puede entender desde la importancia de no introducir un dualismo Dios-naturaleza. En muchas tradiciones religiosas se dan estos dos principios en contradicción, donde lo material es malo y lo espiritual bueno, hay un dios bueno y un principio de maldad que desorienta de la luz del bien: maniqueísmo o dualismo cosmogónico. La visión bíblica del Génesis dice claramente que Dios creador “hizo todo bueno y bello en gran manera”. El pecado y maldad no es inherente a la creación, porque esto haría a Dios mismo malo. El mal se explica como elección por la maldad (Dt. 30: 9; Gen. 2: 15-17)¹⁹³ Luego es que, con las influencias del zoroastrismo persa y el dualismo griego, fue necesario

¹⁹² Sergio Grez Toso y Jorge Elías Caro (Compiladores) *Masacres obreras y populares en América Latina durante el siglo XX* Buenos Aires, Ediciones Imago Mundi, 2021,

¹⁹³ Los procesos caóticos-generativos en la creación es trabajo creativo de creciente complejidad, eso no debe tomarse como principio o fuerza de mal, las leyes de la termodinámica nos instruyen bien al respecto; las enfermedades son resultado de los mismos procesos ecosistémicos. El mal como fuerza que conscientemente se opone al bien es una idea moral religiosa. La maldad no puede provenir más que de una voluntad mala o perversa. Lo malo es fatalidad, sin más. Lo demoníaco en la maldad no es por estar influida por un ser personal llamado Diablo, sino por su capacidad de negar la humanidad y los lazos de la vida, aunque Hannah Arendt ya nos llamó la atención sobre “la banalidad del mal”.

introducir en la mentalidad bíblica un principio que explicara el mal (Satanás) como opuesto al Dios bueno (Yahvé). De la idea de un principio que se opone a la armonía cósmica o que seduce al mal en las personas, se pasó a su antropomorfosis en la idea de un ser personal llamado Diablo o Satanás, identificado por la tradición cristiana con Lucifer, el ángel rebelde. Así, toda la edad media estuvo marcada por las imágenes del Diablo y sus demonios¹⁹⁴.

La visión moderna del cosmos y las ciencias no admiten una explicación simbólica-religiosa dentro del modelo cosmológico, y tampoco es necesario desde la teología seguir insistiendo en hacer pasar símbolos religiosos como “verdades” nomotéticas de procesos cósmico-naturales. La teología perijóretica se deja ilustrar por la imagen actual del cosmos (general y cuántico) sin por ello dar a entender que esa es la verdad absoluta. Se comprende muy bien que son modelos explicativos, por lo que el compromiso no es con dogmas universales, sino con el momento actual del saber que está orientando las fuerzas sociales, políticas y ecosistémicas. A ello hay que estar atento con espíritu crítico desde la ética teológica.

Todas las ciencias, hoy día, se están orientando hacia perspectivas reticulares y complejas, y esta convicción estimamos responde realmente a los procesos ecosistémicos y al entrelazamiento de todo cuanto es. Es decir, no solo es un modelo lógico, sino modeliza el flujo de lo real. En esta perspectiva, el modelo de complejidad creciente y entrelazamiento de las ciencias, en teología apuntaría un principio originario: La Palabra de Dios.

Dios crea por medio de su Palabra, creadora y creativa. Tomamos de Alfred North Whitehead la categoría “principio de concreción”, la cual muestra que, aunque Dios no es concreto, si es fundamento de la “actualidad” concreta.¹⁹⁵ Este principio hace concreto/relativo lo abstracto/absoluto, porque en el parecer de Whitehead “Hay una necesidad metafísica de un principio de determinación” de lo “indeterminado”¹⁹⁶: Dios se

¹⁹⁴ Robert Muchembled. *Historia del Diablo*. Siglos XII-XX. México: FCE, 2002.

¹⁹⁵ Alfred North Whitehead. *Ciencia y mundo moderno*. Buenos Aires: Edit. Losada, 1949, p, 216

¹⁹⁶ Debemos recordar el cuidado al que nos llama Whitehead de no caer en el error de la exageración, primero, como “falacia de la concretez fuera de lugar”, y en segundo énfasis como “falsa estimación del procedimiento lógico con respecto a la certidumbre, y con respecto a las premisas”. Esto nos evita, por un lado, el error de subestimar los grados de abstracción que poseen las cosas concretas, y por otro lado, no exagerar la validez de los primeros principios que exige la investigación, porque el éxito de la verificación está en la búsqueda de tales principios. Este es el caso de la metafísica: Las categorías metafísicas no son aserciones dogmáticas de lo evidente; son formulaciones por vía de

autolimita y se hace concreto a sí mismo en su creación. De esta manera, la Palabra de Dios es el principio de concreción de Dios en su creación. Por el principio de concreción es que no se puede decir que algo de la naturaleza pueda ser Dios, ni que Dios se ha contraído en la naturaleza. Existe esta idea referida ya por las escrituras que dice “por medio” de la palabra de Dios fueron hechos los cielos y la tierra, entendido por Orígenes como “intermediación”. No hay creación sin Dios; sin Dios no es posible la creación, y desde que Dios dijo su Palabra creativa Éste está implicado en la trama evolutiva de todo cuanto es. ¿Dios puede *ser más* Dios? No lo sabemos. ¿Dios puede *ser más creatura*? Esto sí podemos afirmar, en cuanto que Dios en sí mismo no sabemos si puede ampliar, profundizar o intensificar su propia relación consigo mismos (crecer en esencia), pero sí creemos que Dios en la creación puede intensificar su esencia, que significaría desde la razón perijóretica, intensificar la interrelacionalidad de todas las cosas por medio de la maximización de la complejidad.

La concreción máxima en la que históricamente se ha revelado Dios entre la humanidad es en Jesús de Nazaret, la concreción relativa en la que Dios se nos presenta hoy es en los pequeños. El sistema de pecado encubre al Dios que habita en los pequeños reduciéndolos a la pequeñez y lo desechable (1 Cor. 1: 27-30)

Hablamos de concreción máxima en el sentido de Gálatas 4: 4 (Πλήρωμα τοῦ χρόνου): Pero, cuando vino *la plenitud del tiempo*, Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer, nacido bajo la ley. En el pleroma del tiempo (cronos) el Hijo de Dios se ha hecho concreto en Jesús, pero no fue una casualidad que rompió la dinámica interna de la creación, sino que los átomos y células que con-forman a Jesús latén desde el origen de la creación por la Palabra creadora de Dios. ¿Por qué no se reveló antes? El texto refiere de un pleroma del tiempo, es decir, de un grado de complejidad propicio. Por lo tanto, no es necesario pensar en el descenso extra-histórico del espíritu y mesianidad en Jesús como el Cristo, sino que emerge de la misma estructura material, histórica y bioenergética en Jesús¹⁹⁷. Esto está vinculado con la

ensayo de las generalidades últimas. (Alfred North Whitehead. *Proceso y realidad*. Buenos Aires: Losada, 1953, p, 23)

¹⁹⁷ La frase *Deus sive natura* de Spinoza es expresión de un panteísmo, que, para nuestra comprensión, es más que la simpleza del “o”- “o”: “Que se le llame *Dios o naturaleza*, poco importa para nuestro tema”. A pesar de su enfoque geométrico y cartesiano (extensión y pensamiento) podemos entrever un verdadero enfoque complejo en el entrelazamiento Dios-naturaleza. Dios como *causa sui*,

pertenencia étnica o socioeconómica: la conciencia de Jesús no es un “factor emergente” de las energías cósmicas, sino que resulta de la experiencia concreta. La conciencia de libertad y justicia en Jesús nace de la subjetivación de las contradicciones históricas a las que fue sometido el pueblo al que pertenecía. Nos parece que existe una conexión entre esta pertenencia y su compromiso de justicia (proyecto del reino de Dios), que da como resultado su conciencia mesiánica.

La concreción relativa de Dios en los pequeños como fundamento de la vida es co-originaria con la voluntad de amor de Dios (Comunicación de Dios), el cual se hizo pequeño para identificarse con los débiles y excluidos (Ex. 3: 7-9; Fil. 2: 5-11; Rom. 8: 18-23) Exactamente aquí está el sentido de la “opción por lo pobres” de la Teología de la Liberación, que no es desprecio de Dios por sus “otros hijos”, sino la incompatibilidad entre el egoísmo y el desprecio al necesitado con la kénosis de Dios en Jesús.

La opción por los pequeños plantea un principio fundamental: no es posible sostener la red de la vida sacrificando en el altar del egoísmo a los más débiles; fortalecer a los más débiles resulta en la intensificación de la dinámica de la vida (1 Corintios 12: 12-27) Por ello, hoy en la TL se habla más de los pequeños, que son personas o comunidades que, aunque estén en condición de empequeñecimiento por el poder aplastantes del tecnocapitalismo y la tecnocolonialidad, a su vez late en ellos lo pequeño como fuerza transformadora de las

sustancia origen (aunque inmanente, es decir, coexistiendo con todos los seres) de todo cuanto existe. Dios aparece como origen, causa y relación de todo, aunque en identidad con los seres. Podemos entender al Dios de Spinoza como la razón, principios o leyes que rigen y ordenan el universo, por lo que las ciencias estudiarían a Dios en cuanto tal razón natural de todo (Baruc Spinoza. *Ética/Tratado teológico-Político*. México: Editorial Porrúa, 1997) Aun así, desde la perspectiva teológica podemos rescatar, no la identidad, sino la interrelacionalidad Dios-procesos ecosistémicos desde la razón perijóretica. En fin, esto significa que nos alejamos de la concepción simplificadora del panteísmo, para acercarnos al panenteísmo teo-eco-complejo: Las relaciones ecosistémicas apuntan hacia la creciente complejidad. Tal complejidad revela diseños ecosistémicos que posibilitan más ser, más vida, más posibilidad de desarrollo de relaciones de la vida en diversos niveles. Teológicamente esto indica cierta teleología compleja, no líneal, desde la Palabra creadora de Dios no fija y dada de una vez por todas, sino como proceso revelacional-evolutivo. La Palabra creadora hace posible la complejización, lo que significa que ella misma desenvuelve desde el proceso evolutivo su propia complejidad.

relaciones establecidas de poder.¹⁹⁸ No es un destino, sino una posibilidad fundada en la solidaridad.

4.4. Razón perijóretica y tecnologías epistémicas

Las interfaces son mediaciones o conexiones que posibilitan la comunicación entre dos sistemas. Puede mediar entre sistemas o entre sistemas y seres humanos. Siempre han existidos interfaces de diversos tipos, pero hasta hoy se populariza por su vinculación con el desarrollo de las ciencias informáticas, la neurociencia y la Inteligencia Artificial. Las interfaces son tecnologías como artefactos culturales. Todo aquello creado por el ser humano para mediar su relación consigo mismos, sus congéneres o el medio natural, son tecnologías, y cuando estas se entrelazan para potenciar su presencia y creatividad transformadora, podemos llamarla con toda razón: interfaz. La cultura es la mayor interfaz entre los seres humanos. Las lenguas que posibilitan la comunicación y traducción, las ciencias y las creencias que crean representaciones de la realidad a través de las cuales nos relacionamos como seres humanos, con la naturaleza y nuestros dioses; todo lo dicho son interfaces culturales, con sus tecnologías lingüísticas, de organización social, de orden a través de sistemas legales, de cultivo a través de tecnologías agrícolas, de guerra, de ritos como el calendario o la astronomía-astrología, etc.

Las interfaces son tecnologías que codifican y decodifican, que generan vinculaciones y exclusiones; estas son creaciones sociales, que la mayoría de las veces contienen códigos que estructuran las relaciones de poder. Existen, por lo dicho, diversidad de tecnologías.

La idea de tecnologías no debemos reducirla a los productos tecnológicos modernos. Para Tomás Sánchez *la técnica/tecnología es una mediación de la acción humana, una transformación de los medios de la acción humana para conseguir determinados fines*¹⁹⁹. Este sentido es afín a la idea de tecnología en Leonardo Boff, el cual plantea que tecnología

¹⁹⁸ Francisco Aquino, Geraldine Céspedes y Alejandro Ortiz. *La Fuerza de los Pequeños*. Montevideo Uruguay: Fundación Amerindia, 2020.

¹⁹⁹ Tecnogénesis, *La construcción técnica de las ecologías humanas*. Vol. 1. Tomás Sanchez (ed) Madrid, 2008. AIBR, p, 15

es un saber operativo: *¿operativo de qué? De la ciencia como saber analítico, crítico y sistemático de la realidad que se presenta al conocimiento.*

Las tecnologías son extensión de los órganos humanos, estas le permiten hacer potente su presencia en el medio. La debilidad de su naturaleza orgánica la compensa con el desarrollo de órganos artificiales. Una magnífica exposición de esta idea la realiza Arnold Gehlen en su obra *Antropología Filosófica*, principalmente en el capítulo 7: “La técnica vista por la antropología”.

Las tecnologías no solo transforman el medio natural, sino también las cosmovisiones. El ingreso de nuevas tecnologías a la sociedad siempre tiene un impacto en las mentalidades. La rueda, la aleación de metales, la pólvora, el arado, etc., hicieron posible grandes transformaciones en las sociedades, de igual forma, la escritura y los números. Por esta razón estamos de acuerdo con Stéphane Vinolo, la que nos plantea que la técnica impone ciertas maneras de pensar, de representar el mundo, de habitarlo: *La técnica no es un simple instrumento neutro que podríamos decidir utilizar, sino también un punto de vista: una ontología, una ética y una epistemología.*²⁰⁰

La interfaz -hermenéutica se entiende como tecnología epistémica crítica y sabiduría. Como tecnología epistémica crítica la interfaz-hermenéutica son operacionalizaciones de codificaciones, decodificaciones y recodificaciones. Como sabiduría es más intuitiva y busca los vínculos de la vida en las relaciones ecosistémicas. Bien podría relacionarse la sabiduría de este interfaz-hermenéutica con la acepción de la categoría *teoría* usada en estas reflexiones.

Las realidades son construcciones socialmente consensuadas, ya sea desde el poder de los centros epistémicos o desde la socialización de la experiencia común de los pueblos. Nuestra realidad es lo que sabemos nombrar, y lo que no sabemos nombrar es una realidad extraña, hasta que cobre algún sentido desde lo propio o por lo impuesto. Es la posibilidad de traducción entre sistemas: traducción como fusión de horizontes o dominación epistémica. El lenguaje, la escritura, las ciencias, el poder, las relaciones, los valores, gustos y emociones, todo está socialmente codificado. Es lo que llamamos cultura y mundos de vida. La filosofía

²⁰⁰ Stéphane Vinolo. *La técnica y la política*. Perspectiva desde América Latina. Quito, Ecuador: PUCE, 2022. P, 12

del lenguaje avanza sobre este terreno, tratando de reflexionar sobre el origen del lenguaje, la relación entre los signos y los significados, la relación entre pensamiento y lenguaje, etc.

Desde la perspectiva del interfaz-hermenéutica crítica preguntamos sobre la construcción del sentido y los significados socialmente establecidos y reproducidos desde la crítica a las relaciones de dominación. Existe una tecnología de dominación en la operacionalización del lenguaje, por lo tanto, es necesario entender sus codificaciones desde las relaciones de poder desigual y dominación para poder decodificarlas. Este ha sido en parte el trabajo llevado a cabo por Jürgen Moltmann en su libro *El Lenguaje de la Liberación* de 1974, Rubén Alves en su libro *Cristianismo ¿Opio y instrumento de liberación?*, y en general en la teología feminista crítica al lenguaje kyriarcal de la teología, como en Marcela Althaus y e Ivone Gebara, entre muchas otras. Ciertamente el lenguaje no solo hace referencia al hablar, sino a la construcción del mundo de vida, a la construcción de las relaciones y las dinámicas de producción y reproducción de la vida. Esto en el sentido del *conversar* de Humberto Maturana, que según el pensador es lo que nos constituye como seres humanos: *es nuestro modo particular de ser en este dominio relacional donde se configura nuestro ser en el conversar, en el entrelazamiento del "lenguajear" y emocionar.*²⁰¹ El mismo lenguajear consiste en operaciones de coordinaciones consensuales de coordinaciones de acciones consensuales. Significa la construcción de lo humano desde las operaciones interrelacionadas de lenguajear y emocionar puede estar orientado desde un emocionar patriarcal o desde un emocionar matrístico.²⁰²

Pero no solo se trata de decodificar desde la crítica y convertirnos en puros “cazafantasmas” o “policía epistémica”, sino en avanzar en proceso de recodificaciones desde la reapropiación de la voz, esperanzas y deseos de las comunidades en América Latina y el Caribe. Es el momento de recodificación desde la sabiduría y memoria de los pueblos, es la insistencia por re-existir como opción decolonial.²⁰³ En breve abordaremos esta terquedad por re-existir desde la perspectiva crítica y liberadora de la razón perijóretica.

²⁰¹ Humberto Maturana. *El sentido de lo humano*. Santiago de Chile: Ediciones Dolmen, 1996. P,22

²⁰² Humberto Maturana. 1996. 279-294

²⁰³ Mignolo, Walter. *Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2015.

La propuesta de la Interfaz - Hermenéutica es tecnología de la razón perijóretica. Hemos tratado de dejar claro que todo proyecto requiere mediaciones de varios tipos, que permitan su operacionalización. Los mecanismos o dispositivos con que se operacionalizan los proyectos podemos llamarlos tecnologías. A modo de ejemplo, tenemos lo que Foucault llama “tecnologías disciplinarias” que tratan de operacionalizar los “programas de gobierno”.²⁰⁴ Las “tecnologías del poder”²⁰⁵ pueden ser el derecho, la escolarización, los rituales y codificación religiosa de la vida, etc. Por lo tanto, hemos apuntado, las tecnologías están informadas de los códigos de los proyectos, mismos que representan los intereses de grupos de poder. ¿Es posible recodificar las tecnologías gubernamentales por códigos de ecojusticia? ¿Actualmente es posible subvertir los códigos de la gubernamentalidad algorítmica por códigos de ecojusticia? A esta inquietud es a la que trata de responder la razón perijóretica a través de la interfaz – hermenéutica.

Es a través de esta interfaz - hermenéutica que la razón perijóretica realiza el doble proceso de teorización. La razón perijóretica orienta el ejercicio crítico e intuitivo en el proceso de decodificación y recodificación de los códigos cerrados de la razón tecnocolonial en favor de los pueblos latinoamericanos. Esta orientación se da desde las aspiraciones de libertad, justicia y autodeterminación de los pueblos iluminados por su fe e identidades. Es una visión, intuición y anhelo de que es posible alcanzar mayores grados de justicia y bien común. Las ciencias, las espiritualidades y las técnicas/tecnologías no están en contradicción en esta visión de ecojusticia. Con relación a las tecnologías y las espiritualidades, Antonio Spadaro nos dice: La tecnología expresa el deseo del hombre de una plenitud que siempre lo supera tanto en el aspecto de presencia y relación como en el aspecto de conocimiento: el ciberespacio subraya nuestra finitud y reclama plenitud. Buscar esa plenitud significa de alguna manera actuar en un campo en el que la espiritualidad y la tecnología se entremezclan.²⁰⁶

²⁰⁴ Michael Foucault. *El nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: FCE, 2007

²⁰⁵ Michael Foucault. *Redes del poder*. Buenos Aires: Prometeo, 2014. 49-67

²⁰⁶ Antonio Spadaro. *Ciberteología. Pensar el cristianismo el tiempo de red*. Barcelona: Editorial Herder, 2014. P, 16

Las espiritualidades informan tecnologías, y ambas posibilitan la ecojusticia. Entendemos en este sentido la propuesta de la *cosmotécnicas* de Yuk Hui, la *Teofísica* de Raimon Panikkar, la *epifilogénesis* de Bernard Stiegler o la biomímesis. Todas estas propuestas integran la espiritualidad/cosmovisiones en sentido amplio, con el saber ecológico y el desarrollo de tecnologías para la vida, o en nuestras palabras: *tecnocrísticas*. El gran problema ha sido la dominación epistémica y tecnológica desde los poderes coloniales que han impuesto una parametralización (Hugo Zemelman), sincronización (Yuk Hui) o sistema de pecado en la forma actual de tecnocapitalismo. Siempre hay posibilidades de disrupciones, porque, aunque existan sistemas totalizantes, las memorias y dignidades llaman a la libertad de las cadenas, donde sea y cuales sean.

Esta visión de justicia y bien común (ecojusticia) de los pueblos está siendo construida desde diversos espacios de resistencias y re-existencias, procesos en los que la fe y las espiritualidades juegan un papel central. También estas fe y espiritualidades deben ser reapropiadas, ya que en muchos niveles están pervertidas por valoraciones e ideas que reproducen practicas recoloniales, como, por ejemplo, las ideas providenciales y fatalistas, así como también relaciones de poder desiguales naturalizadas y “consagradas”, etc. Esta reapropiación de la fe y la espiritualidad pasa por la reapropiación de la propia historia, porque nuestra existencia es un tejido indesligable del ser, hacer, tener, pertenecer y aspirar. Desde la perspectiva de la fe cristiana, podemos realizar un diálogo entre la visión de justicia que anuncia el Evangelio y la justicia a la que aspiran los pueblos bajo sujeciones.

Lo que hemos llamado “visión” refiere a una orientación existencial que aspira a la libertad, la justicia y el bien común. Es una intuición de cómo deberían ser las cosas, no desde los gustos individuales, sino desde un horizonte de valor compartido. Ciertamente que las comunidades o grupos excluidos desde sus propias experiencias de opresión y explotación enfatizarán unos aspectos de la justicia como más urgentes que otros, lo que no significa que no se encuentren dentro de un horizonte común de justicia: se encuentran inmersos en estructuras de poder y dominación, en vista de que el neoliberalismo actual ha totalizado nuestras vidas en diferentes formas y niveles, lo que implica la necesidad de una solidaridad desde las resistencias y re-existencias.

Esta visión compartida orienta las fuerzas personales y sociales hacia fines comunes: la ecojusticia. Con ecojusticia hacemos énfasis en una justicia eco-inter-sistémica que posibilite la vida en una dinámica tensa y creativa a diferentes niveles: terrestres, biológicos, sociales, culturales y tecnológicos. La ecología son las ciencias que estudian las interrelaciones de los diversos sistemas que sostiene la vida, y no hay que reducir el concepto solamente a “el medio ambiente” o “la naturaleza” como ente aparte de los diversos sistemas socioculturales y tecnológicos.

4.5. Pluriversalidad viva y recuperación de la utopía

Estos últimos párrafos tratan de introducirnos a una idea crítica importante: la razón perijóretica es una visión “*pluriversal viva*”. Esta categoría puede causar sospecha si la confundimos con “totalización”, porque en esta categoría se ha sintetizado toda la crítica contra los absolutismos: totalitarismos, autoritarismos, capitalismo neoliberal, colonialismos, fundamentalismos, y otras formas de dominaciones epistémicas y política. Hemos presentado la crítica a esas mismas manifestaciones de dominación desde la razón reticular o perijóretica. Ahora, debemos hilar fino al hacer la crítica a las totalizaciones, porque podemos caer en la trampa de la tecnoglobalización: negar las visiones compartidas de justicia entre los pueblos y evitar tejer estrategias comunes en medio de nuestras diversidades; de esa manera, al fragmentar las visiones, se fragmenta las luchas.

La desradicalización de la crítica política antisistema en nombre de las demandas de reconocimiento de múltiples sujetos emergentes, así como la pérdida de un horizonte histórico utópico común, se inscribe dentro de los efectos de la posmodernidad y el tecnocapitalismo en América Latina. La crítica posmoderna a los metarrelatos como razón instrumental de dominación no significó la crítica a las relaciones de dependencia y explotación de los centros de poder global respecto a los países no occidentales.

La crítica a los *metarrelatos* de la posmodernidad tenía como fin anunciar el fin de aquellos discursos totalizadores que llevaron a la modernidad a los fascismos, guerras mundiales y al punto de la catástrofe nuclear. Se propuso otra forma de razón: los microrrelatos, lo local, contextual, lo diverso, relativo, todo bajo una *razón débil*, para usar una categoría de Gianni

Vattimo. Esta visión permeó la cultura y la academia en América Latina, principalmente entre las nuevas generaciones, en medio de la lucha contra el imperialismo, capitalismo, dictaduras y pobreza: todas ellas totalizaciones. Luego del colapso del proyecto del socialismo histórico en 1990, y el anuncio del fin de la historia, las luchas se fragmentaron y se desradicalizó la crítica política global, dándose lo que Slavoj Žižek llama “*mecanismo de desplazamiento ideológico*” por medio del cual *el capital subsume la crítica a la dominación como parte de su reajuste en sociedades posmodernas*. Este fenómeno se muestra en una irreducible pluralidad de luchas posmoderna en la que *sus partidarios, como regla, omiten la resignación que implica -la aceptación del capitalismo como “la única opción”, la renuncia a todo intento real de superar el régimen capitalista liberal existente*²⁰⁷.

Este “desplazamiento” se da dentro de la lógica de la posmodernidad. Según François Lyotard la posmodernidad es una “*condición*” en la que se da la fragmentación de la experiencia de mundo-de-vida por pequeñas narrativas que compiten por su aceptación y legitimidad; así también, representa el abandono de verdades objetivas y universales, las cuales ya no tienen fuerza explicativa y vinculante. Los *mass media* juegan un rol fundamental en estos procesos de declive.²⁰⁸ Desde la perspectiva latinoamericana Enrique Dussel acomete una crítica a la posmodernidad en Gianni Vattimo que no tiene en consideración la violencia que la razón-instrumental moderna ha ejercido contra las culturas no-europeas. Dussel asume la crítica posmoderna de Vattimo como “momento final” o crepúsculo de la modernidad europea, “*pero, además, más allá de Vattimo, afirmamos que la trasmodernidad es un nuevo proyecto de liberación de las víctimas de la modernidad, y el desarrollo de su potencialidad alterativa, la “otra-cara” oculta y negada*”.²⁰⁹

Santiago Castro-Gómez en su libro *Crítica de la razón latinoamericana* nos presenta un resumen sobre la pertinencia de la discusión en torno a la posmodernidad en Latinoamérica, ¿Es una moda entre élites alienadas o es pertinente? ¿Si es pertinente, en qué consistiría? Luego de pasar revista a varios teóricos, llega a la conclusión de que *la posmodernidad es*

²⁰⁷ Judith Buder, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek. *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires: FCE, 2000. P, 101

²⁰⁸ François Lyotard. *La condición posmoderna*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1987.

²⁰⁹ Enrique Dussel. *Posmodernidad y trasmodernidad. Diálogo con Gianni Vattimo*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana/ITESO, 1999. P, 40

*una forma de estar-en-el-mundo (“una condición”) que está vigente también entre nosotros (América Latina), si bien por causas diferentes a la manera como este fenómeno se presenta en los países centro-occidentales.*²¹⁰ A pesar de ser un tema de interés para América Latina, según Castro-Gómez, la problemática posmoderna ha sido abordada desde *la misma episteme moderna* por filósofos latinoamericanos, por haber asumidos los universalismos y dualismos de la episteme moderna. Santiago Castro concluye diciendo:

El proyecto de la filosofía latinoamericana de la liberación guarda una similitud con el proyecto de la modernidad: la creencia en una historia universal, en un sujeto universal, en una cultura universal; solo que en el caso de la filosofía latinoamericana esa universalidad era vista y percibida desde las márgenes de la modernidad, pero haciendo parte de ella [...] Lo utópico de la modernidad latinoamericana radicaría en que no sería una modernidad imperialista, como la europea, sino una modernidad humanista, la de un sujeto reconciliado, plenamente emancipado, autónomo.²¹¹

La propuesta de Castro-Gómez consiste en negar la “latinidad” como rasgo esencial y homogeneizador de América Latina, que solo ha servido para mantener el poder de las élites y para imponer una narrativa histórica y cultural dominante. Castro-Gómez propone reconocer la pluralidad y heterogeneidad de las diferentes formas de vida y experiencias históricas en América Latina, irreductibles a categorías universalizables y homogenizadoras.²¹²

En síntesis, podemos rastrear la relación entre la influencia de la posmodernidad en América Latina como crítica a las ideologías totalizadoras occidentales en favor del pluralismo y lo relativo, con la crítica a idearios y utopías latinoamericanistas, dando como resultado lo que S. Zizek llama “*mecanismo de desplazamiento ideológico*”. Por tal razón, podríamos compartir la crítica de que la posmodernidad representa “la lógica cultural del tardo

²¹⁰ Santiago Castro-Gómez. *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana. 2011. P. 23-28

²¹¹ Santiago Castro-Gómez. 2011. P. 163

²¹² Fernando Hernández. *De crisis y paradojas. Aproximaciones críticas al postlatinoamericanismo de Santiago Castro-Gómez*. México: Nostromo ediciones, 2009.

capitalismo”, en la que el antirracionalismo posmoderno es una *estrategia para eliminar a los enemigos del sistema*, y así se desvanezca toda posibilidad de una teoría capaz de pensar la realidad como un todo, *ninguna ética universal*.²¹³ Desde la perspectiva latinoamericana, el antirracionalismo posmoderno se ha manifestado como estrategias de negación de las razones o sabidurías resistentes-creativas de los pueblos del Sur, y ha prevalecido la episteme hegemónica neocolonial.

En referencia a una “ética universal”, en nuestra perspectiva no debe entenderse como un metasistema, sino como un *juego de tensiones desde abajo*²¹⁴ o *ética pluriversal* que dé como resultado una praxis de liberación, que más que posmoderna apunte a lo que Enrique Dussel llama *transmodernidad*. La praxis e idearios de Nuestramérica, incluye propuesta como el Bien Común, epistemologías alternativas, recuperación de las memorias negadas y apertura al diálogo intercultural desde la perspectiva de la liberación: liberación de los códigos y estructuras de poder que niegan las diversas formas de existencia cultural, política, económica y religiosa; así también, liberación de todas las potencialidades imaginativas, creativas y generativas en los proyectos latinoamericanos en relacionalidad inter-eco-justas. El derecho a construir proyectos contextuales y locales no debe negar la importancia de entrelazar nuestras luchas desde un horizonte latinoamericano común, o en palabras de Jaime Ríos Burgos: *apostamos por una perspectiva teórica de conocimiento histórico y sistémica desde las propias contradicciones de la vida real y virtual de sus actores*.²¹⁵ A esta perspectiva la hemos llamado *pluriversal vivo*.

²¹³ Santiago Castro-Gómez. 2011. P, 21

²¹⁴ Queremos enfatizar con esta expresión una ética intercomunitaria y ecosistémica, que toma en consideración las tensiones en los encuentros y diálogos interculturales, integrando la incertidumbre y la incompletitud de las narrativas locales y los tejidos universales. Tejido universal como resultado de los encuentros-desencuentros interculturales desde abajo, desde donde emerge una visión compartida o “universal viva”.

²¹⁵ Jaime Ríos Burga. *La Descolonialidad del Poder en América Latina. Crisis civilizatoria y nuevo horizonte de sentido histórico*. Lima, Perú: ALAS/CLACSO, 2022. P, 253. Ante o contra el *capitalismo financiero cognitivo global* es que reacciona Jaime Ríos, y coincide en la perspectiva general de nuestra reflexión por la necesidad de un horizonte común de resistencia para la re-existencia común en América Latina. En palabras de Jaime Ríos: El capitalismo financiero cognitivo global pone hoy en juego no solo la mayor circulación de productos, sino una articulación profunda de las relaciones sociales entre culturas, pueblos y países en situaciones que nos llevan a incorporar a la reflexión teórica una visión comparativa, relacional, dialéctica e histórica, para su conocimiento en sus permanencias y cambios de corta, mediana y larga duración. Un conocimiento inter, intra y

La teología perijóretica, como expresión de la razón reticular-compleja, no equivale a un metarrelato o una totalización, porque no propone *un modelo* de pensar, ser o actuar, sino que su propuesta consiste en llamar la atención sobre las diversas posibilidades de pensar, vivir y celebrar las diversas formas de vida y existencias *concretas* desde la intuición de la ecojusticia: los diferentes pueblos desde sus diversas éticas, tecnologías, espiritualidades y formas organizacionales y re-productivas, se conciben dentro de los flujos ecosistémicos. La fe informa que la ecojusticia se sustenta en la Palabra del Dios creador. La figura del Dios/es creador/es aparece en las diferentes espiritualidades de nuestros pueblos de América Latina, posibilitando el diálogo. La razón perijóretica es una clave intuitiva y epistémica crítica contra toda totalización, a su vez que habilita las posibilidades de tejer visiones comunes desde las diversidades de nuestros pueblos a partir del principio de la ecojusticia.

Cuando planteamos una visión compartida de resistencia para la re-existencia (pluriversal vivo) no nos referimos a una única ideología que se imponga, ni a élites políticas o académicas, todo ello sirve para operacionalizar la visión compartida desde las realidades concreta. De lo que se trata es de crear redes de encuentros-desencuentros, de diálogos y pensamiento crítico, en que repensemos nuestras realidades y posibilidades de resistencias y re-existencias. Por lo tanto, la visión compartida no es una agenda preexistente desde una élite, sino procesos de recuperación de las memorias, construcción de las agendas y reapropiación de las tecnologías desde la diversidad que somos, y así de forma permanente, crítica y autocrítica. Es la visión “*universal viva*”, a como le llama Slavoj Zizek, que desde la razón perijóretica se asume como *pluriversal viva*.

Toda universalidad o visión compartida esta codificada, principalmente por las élites. Habrá totalización ahí donde la codificación de la universalidad, o visión de vida compartida, se lleve a cabo desde una sola visión e intereses, reduciendo la *pluriversalidad viva* a una abstracción. La abstracción reduce todo a números, códigos, mercancías o producto de consumo, a la vez que afecta la *memoria* y la *atención* crítica y creativa través de la

transcultural que capte las particularidades y singularidades de nuestras experiencias en el cambio global.

*infoestimulación, lo cual provoca la explosión del yo centrado y una suerte de desterritorialización psicótica de la atención.*²¹⁶ Esta captura de la atención y descentramiento del yo afecta nuestra capacidad de análisis y pensamiento crítico, condición necesaria para la formación de una memoria liberadora y praxis ecojustas. Otro efecto de la abstracción es el deterioro de las cosas *enraizadas* en favor de su *disponibilidad absoluta*. Todo se vuelve fugaz²¹⁷ en el mundo de los flujos en redes sociales y la aceleración de la vida en la modernidad líquida (Z. Bauman), así también todo torna en mercancía: las indumentarias autóctonas, las comidas, las espiritualidades, todos están disponibles para el consumo.

Esa es la diferencia entre lo “*pluriversal vivo*” y la totalización. Lo “vivo” en lo pluriversal hace referencia a las dinámicas y tensiones propias de las relaciones ecosistémicas, sicionaturales y sociotecnológicas. La totalización se estructura negando las otredades, las dinámicas complejas y subsume todo a una única lógica: la sincronización en torno a la red-poder.²¹⁸ En el pensamiento de Hugo Zemelman esto se llama parametrización: es decir, reducir a una única forma de interpretar/construir las realidades. Para Zemelman es posible restaurar el valor crítico de la categoría “totalidad” dentro de una epistemología desparametrizadora.

Como parte de la praxis de re-existencias y reapropiaciones se requiere repensar críticamente la idea de totalidad a partir de “*lo pluriversal vivo*”, para que la idea de totalidad sea despojada de su sentido totalizante/*universal* (según los discursos de dominación) convirtiéndose en espacio vacío²¹⁹ que permita ser tejido y destejido a partir del encuentro de las divergencias-diferencias y los encuentros-reconocimientos.

Totalidad y universal son dos categorías ante las que se debe tener cuidado porque han sido utilizados para encubrir las alteridades en favor de una única forma de ser: la occidental-moderna-colonial. Aun así, hay formas de recuperación de estas categorías a través de la

²¹⁶ Franco Berardi, *futurabilidad*. 2019. Caja Negra. 142

²¹⁷ Octavio Ianni, *Teorías de la globalización*. Buenos Aires: Siglo xxi editores, 2004, p. 142.

²¹⁸ Yuk Hui. *Fragmentar el futuro*. Buenos Aires: Caja Negra, 2020. P, 39, 74,

²¹⁹ Espacio vacío, es decir, sin contenido previo que estructure la totalidad en favor de una única visión o intereses, sino como posibilidad e incertidumbre para los encuentros, tensiones y diálogos que tejan los contornos y viertan los contenidos de las totalidades.

reapropiación y resignificación desde otros horizontes epistémicos. Este ejercicio, por ejemplo, lo realizan Slavoj Žižek y H. Zemelman.

Para Žižek “lo universal” siempre está arraigado, como un cordón umbilical, en un contenido particular. Para Hugo Zemelman la “totalidad” es la *articulación compleja* de múltiples planos temporales y espaciales, por lo que no podemos reducir la articulación a *parámetros* homogéneos ni la totalidad con un modelo teórico único. *Querer forzar las explicaciones sobre las realidades complejas a teorías únicas y englobantes, no es más que un ejercicio mecánico que falsea la complejidad.*²²⁰

Zemelman, en referencia a Karel Kosik²²¹, plantea la *totalidad concreta* como parte de una crítica que rompe con las condiciones dadas de un objeto, por medio de destacar lo *procesual* de lo estructurado mediante el énfasis de su potencialidad. Mientras que lo *estructurado* refiere a la fijación teórica de un objeto (totalizado) y la “*potencialidad*” implica la realidad abierta posible de pensarse²²². Para Hugo Zemelman *a una mayor complejidad del objeto se requieren relaciones de conocimiento también más abiertas. Así es como debemos abordar una complejidad de lo real que necesariamente tiene su contrapartida en las formas de razonamiento y que ha provocado una crisis de los modelos de racionalidad científica*²²³. Compartimos esta crítica zemelmaniana, asumiéndola desde lo “universal vivo” de Žižek.

El acercamiento a la perspectiva del arraigo de lo “universal” en Žižek y la estructuración de “la totalidad concreta” en Zemelman sirve para recuperar una visión compartida, o *pluriversalidad viva*, del futuro que exige hoy, ya, una orientación desde las resistencias, identidades, aspiraciones de justicia y bien común de los pueblos Latinoamericanos²²⁴. En ambos autores se requiere un proceso de reapropiación de esta visión compartida: para Slavoj

²²⁰ Hugo Zemelman. *Los horizontes de la razón. I. Dialéctica y apropiación de presente*. Barcelona: Antropos, 1992. 58-68

²²¹ Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*. México D.F: Editorial Grijalbo, 1967.

²²² Hugo Zemelman... 57-58

²²³ Hugo Zemelman...119

²²⁴ Nick Srnicek plantea la recuperación de lo Universal más allá de lo homogéneo, lo totalizador o los particularismos. Es fundamental para universalizar la solidaridad desde un universal u horizonte: Parece que no hay manera de construir una solidaridad significativa en ausencia de algún factor común. Lo universal funciona como un ideal trascendente, que nunca se satisface con ninguna encarnación particular, que siempre queda abierto a la lucha por algo mejor (Barcelona: Ediciones MALPASO, 2017.p, 110-114)

Zizek se debe preguntar sobre qué contenido específico debe ser excluido para que la forma vacía misma de la universalidad emerja como “campo de batalla” por la hegemonía ²²⁵, mientras que Hugo Zemelman propone “romper los parámetros” que cierran o fijan la realidad para dar lugar a nuevos pensamientos sobre la realidad. El contenido a excluir es la lógica tecnocapitalista, y los parámetros que son necesarios romper son las codificaciones desde los intereses de dominación y control de la red-poder global, lo mismo que la gubernamentalidad algorítmica.

Esta visión compartida es coherente con la razón perijóretica, porque es “*pluriversal vivo*” en cuanto se entrelaza y sostiene en la medida que responde a las realidades complejas intercomunitarias, de donde emergen sueños y anhelos compartidos: un horizonte utópico. Ante la crítica a la razón utópica pensamos, junto con Walter Brueggemann, en la importancia de la imaginación profética para compartir utopías comunes. Walter Brueggemann parte de la premisa que “imaginar es peligroso” porque se presenta la posibilidad de que las cosas puedan ser diferentes a las establecidas. Así pues, “*la tarea del ministerio profético consiste en propiciar, alimentar y evocar una conciencia y una percepción de la realidad alternativas a las del entorno cultural dominante*”²²⁶ De esta manera, emerge y se potencia la *analogía liberationis*: imaginar nuestra libertad. A la imaginación dominante, ya sea una epistemología parametralizadora o una conciencia monárquica²²⁷, se le opone una contra- imaginación profética.

La interfaz – hermenéutica, podemos ver que es una tecnología epistémica crítica propia de la razón perijóretica, y a la vez, es imaginación-utopía y visión compartida del horizonte de ecojusticia. Esta tecnología esta in-formada por la razón perijóretica de la teología de la liberación en el siglo XXI. Hemos enfatizado en el aspecto epistémico de las tecnologías,

²²⁵ Sobre la idea de forma vacía en Zizek: La propuesta de Zizek la toma de la categoría “institución cero” de C. L. Straus, que no es más que un “significante vacío”, es decir, representa a un espacio vacío que permita la disputa por la hegemonía, sin negar las diferencias y las luchas irreductibles dentro de la dinámica social y política, pero en la que todos disputemos nuestras propias identidades, banderas, luchas, dentro una construcción de red-mundo no determinada por contenidos “naturalizados”, prefijados, esencializados. Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Zizek... p, 119-123

²²⁶ Brueggemann, W. *La imaginación profética*. Santander: Sal Terrae, 1986. p, 12.

²²⁷ Para Walter Brueggemann la conciencia monárquica enferma el poder representacional de las personas dominadas; ya no pueden soñar, anhelar, crear utopías. Están cerradas al futuro, dominadas totalmente por la estructuración de los poderes mundanos.

porque las tecnologías como objetos-instrumentos que operacionalizan, no solo las ciencias, sino los proyectos de mundo están in-formadas de códigos de muerte o de vida. No hemos desvinculamos lo mecánico de lo maquínico, ni la estructura física de los contenidos (diseños o algoritmos). Como hemos apuntado, toda tecnología comporta una lógica u orientación. En el caso de nuestra crítica, el tecnocapitalismo con su tecnocolonialidad generan tecnologías de muerte contra las grandes mayorías y contra la Madre Naturaleza. Como alternativa a la necrotecnología, o tecnopolítica de la muerte, proponemos un tipo de fagocitación²²⁸ de las tecnologías de construcción de lo socionatural en sus diversidades: pasando por la crítica a la sincronización del mundo y dialogando desde la teología con algunas propuestas que abran los códigos cerrados del tecnocapitalismo, como con la *teofísica* de Raimon Panikkar, la *epifilogénesis* de Bernard Steigler, la *ecojusticia multiespecie* de Donna Haraway y la *cosmotécnica* de Yuk Hui, solo para nombrar algunas.

El tecnocapitalismo ha totalizado en gran manera los diversos órdenes las realidades globales que se hace necesario un análisis interdisciplinario, interseccional y ecosistémico desde diversos enfoques como el giro decolonial, la teología feminista, la ecoteología, etc. En este sentido, es fundamental regresar a los análisis económicos de la configuración del pecado estructural desde la perspectiva de la *oikonomía* como economía ecosistémica, popular, comercio justo y ecoproducción, poniendo énfasis en los impactos ecosistémicos.

4.6. Oikonomía y alianza multiespecie

La economía desde la ética del bien común no es apriorística, sino que es radicalmente histórica y opera en el interior de la realidad. Esta ética del bien común debe ser una del equilibrio y la mediación entre el cálculo de la utilidad y el cálculo de la solidaridad²²⁹ que dé como resultado la factibilidad de una Economía Social y Solidaria (ESS). El proyecto ESS, por un lado, es un modelo político de sociedad donde quepan todos y todas, incluyendo

²²⁸ Se hace referencia a la idea de Roldolfo Kush en su libro *América Profunda*, en el que plantea la fagocitación..... en nuestro caso, lo aplicamos al dialogo de la tecnodiversidad desde una cosmotécnica para la vida.

²²⁹ Franz Hinkelammert y Henry Mora. *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana*. San José, Costa Rica: DEI, 2001. 327-331.

las relaciones metabólicas sociedad-naturaleza (socionatural) en los procesos de producción de la vida común, y por otro lado, es un proyecto que impulsa las experiencias asociativas, cooperativas, comunitarias, laborales, populares, mutualistas, etc., que influyan en los acuerdos institucionales y se extiendan como “un proyecto social y político” que complemente la recuperación, ampliación y el fortalecimiento del Estado social de derecho. En este proyecto Hinkelammert y Mora plantean tres factores fundamentales²³⁰:

- Una recuperación y profundización del estado social de derecho a partir de los derechos humanos
- Un salto de la democracia representativa, la cual hay que profundizar, hacia una democracia participativa (democracia real)
- Una democratización de la base económica mediante una extensión y fortalecimiento de formas de propiedad y organización económica que apuntalen los principios de solidaridad y reciprocidad, esto es, una economía social y solidaria.

En los análisis clásicos de la economía y sociología marxista el énfasis era estructural sin mayores énfasis en lo que hoy el ecosocialismo rescata de los análisis marxianos como el “metabolismo sociedad-naturaleza”, en la que se analiza la relación de explotación de la fuerza del trabajo humano y los límites de la naturaleza como base de la acumulación capitalista. En palabras de John Dellamy Foster, se concibe como “un proceso que tiene lugar entre el hombre y la naturaleza, un proceso mediante el que el hombre, a través de sus propias acciones, media, regula y controla el metabolismo que se establece entre él y la naturaleza”²³¹. Los análisis de Marx refieren que se ha dado una fractura en este metabolismo como consecuencia de las relaciones de producción capitalista, y denota “*el extrañamiento material de los seres humanos, dentro de la sociedad capitalista, en relación con las condiciones naturales que constituyen la base de su existencia, lo que él denominaba las sempiternas condiciones de la existencia humana impuestas por la naturaleza*”.²³²

²³⁰ Franz Hinkelammert y Henry Mora. *Economía, vida humana y bien común: 25 gotitas de economía crítica*. San José, Costa Rica: Editorial Arlekin, 2014. P, 132-134.

²³¹ John Foster. *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*. España: Editorial El viejo topo, 2004. P, 220

²³² John Foster... p, 251-252

Kohei Saito y John Dellamy Foster, exponentes del ecomarxismo, reflexionan sobre la valorización del capital a través de la explotación del trabajo y de la naturaleza, lo que provoca el trastorno del metabolismo entre sociedad y naturaleza, produciendo ecocrisis. Saito explica que “las fuerzas de la naturaleza entran en el proceso de trabajo y trabajan junto con la fuerza de trabajo humano. Su apropiación aparece como una fuerza productiva del capital, pues el conocimiento y los medios para su aplicación son monopolizados por el capital. La fuerza natural gratuita del capital (tierra, viento y agua) y la disponibilidad de materias primas y energía baratas (madera, carbón y petróleo) ejercen una gran influencia en la maximización del plusvalor²³³.”

El modelo de producción capitalista reduce todo a mercancía en el intercambio comercial. La fuerza de trabajo y la fuerza de la naturaleza se explota en beneficio de la valorización del capital, lo que genera un agotamiento. Aunque el capital intenta constantemente superar las contradicciones mediante el desarrollo tecnológico y los descubrimientos científicos, en la apreciación de Saito, no puede establecer completamente su dominio sobre el mundo material y termina devastando el metabolismo social y natural, lo que acaba induciendo resistencia contra el régimen del capital²³⁴.

La propuesta de Marx, según John Foster, parte del mismo concepto de “metabolismo” que consistiría en que “*los productores asociados, gobiernen el metabolismo humano con la naturaleza de un modo racional, poniéndolo bajo su propio control colectivo, en vez de estar dominados por él como una fuerza ciega; realizándolo con el menor gasto de energía y en las condiciones más dignas y apropiadas para su humana naturaleza*”²³⁵ Esta propuesta de “gobierno del metabolismo” socionatural como modelo de producción y reproducción de la vida en comunidad puede correlacionarse con la propuesta de ecojusticia multiespecie de Donna Haraway: no puede haber un modelo de eco-nomía u oikonomía que trascienda la pura crematística²³⁶ sin una visión tentacular y de ecojusticia.

²³³ Kohei Saito. *La naturaleza contra el capital. El ecosocialismo de Karl Marx*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2017. P. 177.

²³⁴ Kohei Saito... p, 166-167

²³⁵ John Foster... p, 246

²³⁶ Jorge Pixley. *Por un mundo otro. Alternativas al mercado global*. Quito, Ecuador: CLAI/DEI, 2003. P. 90-94. Pixley asume la distinción que hace John Cobb y Herman Daly en su libro *Para el*

El concepto de “gobierno metabólico” en manos de los productores es coherente con la visión marxiana de que el control de los medios de producción deben estar en manos de la clase trabajadora, y por lo tanto, desde una perspectiva del metabolismo socionatural, es lógico que en esta clase debe caer la responsabilidad por mantener sanas relaciones entre el equilibrio natural con relaciones de producción dignas, una vez recuperados los medios de producción de las manos de los patrones capitalistas. Más, dentro de la visión perijóretica “gobierno” de la Madre Tierra dentro de procesos de producción centrado solamente en la dignidad de las clases trabajadoras no nos resulta hoy día convincente. Queremos radicalizar aún más esta perspectiva desde la propuesta de la ecojusticia multiespecie y una economía Gaia, como paradigma para la producción y la reproducción de la vida para el bien común y el común bien.

Donna Haraway nos llama a una “Alianza multiespecie” para sobreponernos a la necrológica del capitaloceno. El antropocentrismo, el capitalismo y el patriarcalismo han minado las relaciones multiespecies. Somos, en palabras de Haraway, “los herederos de Eichmann” en el sentido de que, para Eichmann el propósito importaba, el deber importaba, pero no así el mundo. El mundo no importa en la negligencia común y corriente²³⁷. Frente a la negligencia la autora insta a la *respons-habilidad*, que es la habilidad de “generar-con” o *simpoiesis*. Esta palabra es apropiada para los sistemas producidos de manera colectiva: históricos complejos, dinámicos, receptivos y situados; y son evolutivos y tienen potencial para cambios sorprendentes²³⁸. En esta visión tentacular, o sea, de generación de interrelaciones multiespecie, cuanto más ubicua parezca la simbiogénesis en los procesos de organización dinámica de los seres vivos, más enlazada, trenzada, expansiva, intrincada y simpoiética es la configuración del mundo terrano. Se trata de “renovar los poderes biodiversos en el

Bien Común: Reorientando la Economía Hacia la Comunidad, el Ambiente y un Futuro Sostenible de 1993, entre crematística como acumulación de dinero y oikonomía como administración de la casa común.

²³⁷ Donna Haraway. *Continuar con el problema. Generar parentesco en al Chthuluceno*. Buenos Aires: Ediciones Consonni, 2019. P, 67-68

²³⁸ Donna Haraway, 2019... 63

devenir-con multiespecie. El orden ha sido retejido: los seres humanos son de y están con la tierra, y los poderes bióticos y abióticos de esta tierra son la historia principal.²³⁹

Esta idea de generar-con y devenir-con es la que está al centro de una propuesta de economía Gaia, en la que no se niegan los sistemas de producción social de bienes comunes, sino que respeta los límites que imponen los ecosistemas. La economía del siglo XIX se basó en una filosofía antropocéntrica y de explotación ilimitada de los “recursos” del planeta, hoy debe ser diferente dentro de la lógica perijóretica: debemos aprender a danzar según los ritmos que nos imponen los ecosistemas, y no imponer nuestro ego. Esta no es una visión idealista, sino que tiene fuertes antecedentes dentro de las economías tradicionales campesinas e indígenas de Abya Yala, con una racionalidad de la reciprocidad, liberadora y solidaria dentro del horizonte del Buen vivir²⁴⁰. Buen Vivir, en el sentido que le da Dania López en su artículo “*La reciprocidad como lazo social*”: se trata de una propuesta que emerge de las prácticas y la cosmovisión de los pueblos originarios, principalmente de la región andina; no obstante, su denominación de origen, el aspecto central del mismo puede ser planteado en términos de la necesidad universal de establecer relaciones de *solidaridad, complementariedad y reciprocidad entre las personas y con la naturaleza*. En este sentido se plantea la economía del don: más allá de la lógica del intercambio (diferencia entre valor de uso y de cambio).

Dania López, siguiendo a Aníbal Quijano, plantea la reciprocidad desde el proyecto de Economía Popular en la que la reciprocidad es la *relación social básica* y la *comunidad como forma de organización y de gestión del trabajo y de los recursos*²⁴¹. Esta propuesta trata de llamar la atención en torno a la necesidad de restituir los lazos sociales, de crear y recrear los valores humanos fundamentales a partir de la reciprocidad entre las personas y con la naturaleza²⁴². A este modelo oikónómico se le puede llamar **La economía del don**, no solo como re-producción e intercambio social monetaria o de mercancías, sino como economía energética. Sabrina Belarte en su artículo “Ciberespacio y economía del don”, piensa la

²³⁹ Donna Haraway, 2019... 95-103

²⁴⁰ Boris Marañón. *Buen vivir y descolonialidad: crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas, 2014.

²⁴¹ Boris Marañón (Coord.). 2014.... 113

²⁴² Boris Marañón (Coord.). 2014...116

economía desde la analogía de los intercambios entre sistemas vivos: Así como millones de células intercambian energías-información para hacer posible la vida de un ser vivo complejo, de la misma manera el intercambio de cada persona e instituciones en las cibernéticas deben intercambiar energía-información, no centrado en el individualismo y el dinero, sino en la sobrevivencia de las especies y sistemas de vida.²⁴³

Esta economía del don tiene su correlato con la ética del don, como praxis de reproducción de todas las formas de vida. La simpoiesis, la oikonomía y el don apuntan directamente a la visión del *pluriversal concreto* del “Buen Vivir”. Como horizonte abierto puede entrar en diálogo con otras cosmovisiones que sean igualmente complejas, como la de Haraway, Ivone Gebara, Yuk Hui o Leonardo Boff, siempre y cuando se sustente en la razón perijóretica. No se trata de cambiar la única visión de la monocultura capitalista por otra, sino de dialogar desde las diferentes cosmotécnicas, espiritualidades y “cantos de las divergencias”.

Coherente con lo planteado es el planteamiento de la ecojusticia como el horizonte de praxis de liberación. La teología de la liberación en la era del tecnocapitalismo centra su crítica en las conexiones de dominación en la tecnoglobalización, así como identifica lo micro y local (lazos-vínculos-conectores-polos) que conectan los flujos del capitalismo y la dominación global y así comprender las relaciones multicausales y complejas que generan las diversas formas de negación de la vida de los pueblos y de la Madre Tierra. En la praxis se cobra claridad y consciencia de las nuevas relaciones e interconexiones de dominación, explotación y dependencia. Pero el momento de la praxis como “acto primero” no solo pertenece, hoy en día, al estar vinculado a movimientos sociales y comunidades eclesiales de base, sino también el ciberactivismo, como nos los presentan diversas comunidades populares y feministas, por ejemplo, Donna Haraway en su *Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*²⁴⁴, las *Reapropiaciones algorítmicas hackfeminista* en Liliana Zaragoza Cano y Natasha Akhmatova (2018) y *Las reapropiaciones de la*

²⁴³ Lucas E. Misseri... [et al.] *Ciberespacio y praxis: algunas reflexiones ético-políticas*. Mar del Plata: Kazak Ediciones, 2015. P, 82

²⁴⁴ Haraway, Donna. *Ciencia, cyborg y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1991.

*Inteligencia Artificial por los movimiento feministas*²⁴⁵. Sobre la mediación práctica hablaremos en el próximo capítulo.

Como hemos visto, la actual crítica al capitalismo ha pasado por varios momentos, coincidiendo con el mismo proceso de reaxiomatización del capitalismo presentado por Nick Srnicek, Luc Boltansky y Gilles Deluze, estudios ya referidos en esta investigación. La crítica desde América Latina al fetichismo ha estado marcada por la crítica marxista, la visión del Buen vivir y el sentipensar, la crítica decolonial y de la dependencia. Como ya se ha apuntado, la fuerza de estos instrumentos de crítica al establishment venía de los compromisos y resistencias de los movimientos sociales e intelectuales orgánicos. La crítica y praxis de transformación contra el capitalismo pasó por un momento de crítica radical estructural, luego por la crítica cultural, y en la actualidad, sin abandonar lo anterior, va recuperando la perspectiva global y estructural en que se interconectan y refuerzan los mecanismos de muerte contra la Madre Tierra, las sociedades y culturas en situación de tecnodependencia, biopolítica, psicopolítica y tecnocolonialidad.

Similar proceso pasó la Teología de la Liberación, la cual en sus inicios y con justa razón, había enfocado sus análisis en las estructuras político-económicas del capitalismo que reproducía relaciones de explotación, exclusión y mayores brechas de empobrecimiento y dependencia. Los compromisos teológicos y eclesiales desde las realidades de millones de seres humanos aplastados por las estructuras político-económicas y militares en América Latina no podía menos que enfocar su crítica desde el grito de los pobres. Eso exigía el tiempo a la ética cristiana, eso resultó en reflexión desde la praxis de liberación.

Con el correr de las décadas los temas emergentes en las agendas sociales complejizaron mucho más las categorías de análisis y ampliaron el abordaje de la TL desde la teología feminista, la ecoteología, la teología negra, campesina, etc²⁴⁶. Los pobres de la TL cobraban

²⁴⁵ Paola Ricaurte y Mariel Zasso (Editoras) *Inteligencia Artificial Feminista: Hacia una agenda de investigación en América Latina y el Caribe*. Cartago, Costa Rica: Editorial Tecnológica de Costa Rica, 2022.

²⁴⁶ Rodolfo de Roux. “Religión y revolución: Teología de la Liberación: Surgimiento, auge, crisis, persistencias”. En *Violencias y resistencias: América Latina, entre la historia y la memoria*. Madrid: Ediciones Doce Calles, 2022. 74

mayor relevancia y definían cada vez más sus agendas y reivindicaciones. Por lo tanto, era necesario ampliar las mediaciones para el análisis de las situaciones concretas de opresión de los diferentes sujetos sociopolíticos y socioeclesiales, y así, se asumen abordajes desde la lucha cultural, la interculturalidad, la poscolonialidad, la teoría de género, el ambientalismo y las espiritualidades y cosmovisiones indígenas. Estos sujetos políticos y mediaciones analíticas contribuyeron a ampliar el alcance de la teología de la Liberación devenida en teologías de liberación en América Latina, también llamadas teologías contextuales en América Latina²⁴⁷. No necesariamente esto significó que estas teologías sean simples extensiones de la TL clásica, no, pero es innegable que la herencia del compromiso y análisis de la TL se encuentran en las teologías contextuales de América Latina, en categorías críticas, el horizonte latinoamericano de la fe y, principalmente, el método teológico.

La teología feminista y la teología ecológica han sido de los más importantes desarrollos de los enfoques particulares de las teologías de liberación en América Latina, quizá porque han coincidido con preocupaciones compartidas en diversas latitudes y que atañen a una misma crisis dentro de un mismo sistema-mundo que la causa: el capitalismo patriarcal y ecocida. El ecofeminismo y la ecoteología han sido dos intentos por actualizar la epistemología teológica de liberación. El pecado estructural no solo se aborda desde las relaciones de explotación dentro del capitalismo, sino también, desde las relaciones causales que estructuran la tecnoglobalidad y tecnocolonialidad: patriarcado, capitalismo, colonialismo y extractivismo. Por lo tanto, las epistemologías desde el Sur han ido fortaleciendo su instrumental crítico y su visión liberadora. La tradición filosófica latinoamericana, la filosofía de la liberación, la perspectiva decolonial, la teoría crítica feminista, la perspectiva epistémica del sentipensar y del buen vivir, se vinculan con modelos teóricos críticos como la ecojusticia.

La elección de todos los autores y autoras en estas reflexiones trata de indicar la posibilidad de poner en diálogo estas teorías para recuperar una visión común epistémica, para ver las interrelaciones de las micro-meso-macro estructuraciones del poder-red-glocal de la tecnocolonialidad. En esta estructuración del poder, *a nivel micro*, todos nos convertimos en

²⁴⁷ Juan José Tamayo. *Teologías del Sur. El giro descolonizador*. Madrid: Trotta, 2017. P, 185

conectores o Polos²⁴⁸ por donde pasan los flujos y reflujos del capitalismo de vigilancia o de plataformas, a la vez que somos materia prima para alimentar los centros globales de análisis para la gestión del poder y de la economía. Nuestros dispositivos inteligentes y la hiperconectividad a las plataformas informacionales no solo generan una tecnoformación neuronal, sino que ahora se han convertido en extensiones de nuestros órganos y nuestra conciencia. ¡Conecto, luego existo! La peor catástrofe hoy día es cuando se cae la red, provocando que padezcamos síndrome de abstinencia inducida. Si, inducida, porque pareciera más un fallo inducido de la red que un fallo mismo, con el fin de elevar la dependencia conectiva para reforzar la conducta adictiva al volvernos a conectar a la Matrix. El *nivel meso* son los dispositivos (Smart), cables, centros de almacenamiento, invención y diseño que se crean a través de la explotación de los datos de usuarios. En este nivel se encuentran los centros de análisis de datos extraídos de las actividades en la red de millones de usuarios. El *nivel macro* se da a través de los programas de IA como OpenAI, Waze, GoogleMap, Uber, Amazon, Meta, etc. Estas IA son realmente la forma más efectiva de operacionalización de los algoritmos de dominación de los grandes CEOs globales.

Estas formas 4.0 de colonialidad está directamente vinculado con la reproducción de formas de explotación y dependencias tradicionales. La explotación de las minas de litio, de petróleo, de la Amazonía, de Bosawás; los monocultivos y el uso de pesticidas y materiales pesados en la producción por Monsanto y Bayer, la contaminación por plásticos y explotación de reservas de agua como Coca Cola, Nestlé; la explotación de mano de obra barata y el traslado de las externalidades sociales y ambientales a países dependientes y subdesarrollados, etc. Por esta razón no podemos dejar de mencionar al capitalismo global como la lógica que envuelve el neoliberalismo del siglo XXI en sus formas de tecnocolonialidad y tecnodependencia.

4.7. Nocividad estructural

²⁴⁸ Gille Deleuze. Derrames. *Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus, 2005. P, 32-40

Para muestra un botón, referiremos sobre el agroextractivismo como actividad controlada únicamente por el capital transnacional²⁴⁹, siendo una constelación más amplia de procesos humanos y no humanos (tecnologías agroindustriales) que deben confluir de maneras concretas para que se dé la acumulación de capital.²⁵⁰ Ben Mckay, Alberto Fradejas, y Arturo Ezquerro comentan que el agroextractivismo *es depredador en su relación con la naturaleza humana y no humana, y profundiza cada vez más la brecha metabólica entre reproducción social y natural como resultado de su afán de lucro*.²⁵¹ Esto se da por un proceso de *anulaciones biofísica* que consiste en la anulación de los procesos de producción natural que son incompatibles con la acumulación de capital. *Reducir la importancia de la complejidad de la naturaleza a través de la simplificación y estandarización biológica es necesario para que el modelo industrial logre economías de escala y mejore su eficiencia técnica*²⁵², por ejemplo, con las semillas genéticamente modificadas para los monocultivos.

Se vende la idea de que lo transgénico es benéfico para fortalecer las semillas para combatir el hambre, cosa totalmente falsa y revelada por el informe de la FAO 2022 en el que se dice que el número de personas que padecen hambre en el mundo aumentó hasta alcanzar los 828 millones de personas en 2021, lo que supone un aumento de unos 46 millones desde 2020 y de 150 millones desde el brote de la pandemia de la enfermedad por coronavirus.²⁵³

²⁴⁹ Los cambios en el uso del suelo ligados a la agricultura, la ganadería y la silvicultura contribuyeron a un 23 % del total de las emisiones antropogénicas netas de gases de efecto invernadero entre 2007 y 2016 (IPCC, 2019), mientras que la expansión de plantaciones de monocultivos a gran escala es una de las principales causas de la deforestación y pérdida de biodiversidad. Se prevé que el hambre en el mundo alcance a más de mil millones de personas en 2023, mientras que la pobreza sigue siendo, en gran medida, un problema rural, ya que aproximadamente el 80 % de los pobres extremos del mundo viven en zonas rurales, la mayoría de los cuales dependen de la agricultura para su subsistencia. (Ben Mckay, Alberto Fradejas, y Arturo Ezquerro (Coordinadores). *Extractivismo agrario en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, agosto de 2022. P, p, 11-12)

²⁵⁰ Ben Mckay, Alberto Fradejas, y Arturo Ezquerro (Coordinadores). *Extractivismo agrario en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, agosto de 2022. P, 29

²⁵¹ Ben Mckay, Alberto Fradejas, y Arturo Ezquerro (Coordinadores). 2022... p, 14

²⁵² Ben Mckay, Alberto Fradejas, y Arturo Ezquerro (Coordinadores). 2022... p. 17

²⁵³ FAO. El estado de la seguridad alimentaria y la nutrición en el mundo 2022. [Versión resumida de El estado de la seguridad alimentaria y la nutrición en el mundo 2022 \(fao.org\)](https://www.fao.org/publications/defaultc.asp?id=publications&id_publication=63933)

El capitalismo hoy se disfraza de “verde” y puja a través de las instituciones globales que impulsan formas incoherentes de “sostenibilidad”. Andrés León Araya, desde el caso de Costa Rica, denuncia esta complicidad:

Así es como el desarrollo sostenible y el extractivismo agrario operan juntos en Costa Rica a través de la creación de un sentido común que permite que practicas contradictorias e incluso opuestas tengan lugar al mismo tiempo, bajo un barniz de coherencia. Al presentar el problema del desarrollo como la combinación entre el crecimiento económico sostenido y la conservación de la naturaleza, el desarrollo sostenible desplaza la discusión de lo que se destruye hacia lo que se produce. Los paisajes y formas de estar en el mundo anteriores se invisibilizan o se presentan como retrógrados e ineficientes, justificando así la dinámica de despojo en la que se basa la expansión de los monocultivos.²⁵⁴

Pero el agroextractivismo no es el único que procede por *anulaciones biofísicas*, por ejemplo, con la creación de transgénicos, sino también la industria de la ingeniería genética humana, introduciendo una nueva antropología transhumana. El transhumanismo ve en los avances de las tecnologías de punta la solución a todos los males humanos y naturales, tales como las enfermedades, limitaciones cognitivas y biológicas como el envejecimiento, la posibilidad de la eugenesia que produzca humanos “mejorados” o metahumanos, etc.; la naturaleza podrá verse beneficiada con la manipulación genética. Flavia Costa en su texto ya citado *Tecnoceno* presenta el entrelazamiento entre biopolítica y tecnocapitalismo a través de las categorías de “optimización”, “susceptibilidad genética” y “programación”: La posibilidad de identificar y tratar males futuros de salud, cambiando codificaciones genéticas, esto permitirá, además, optimizar el capital humano para un mayor rendimiento productivo. Todos esto es un programa de codificación: *se refiere a poder intervenir en el genoma humano para poder reprogramarlo para alterar una codificación defectuosa o para establecer una codificación virtuosa.*²⁵⁵

²⁵⁴ Ben McKay, Alberto Fradejas, y Arturo Ezquerro (Coordinadores). 2022... p. 212

²⁵⁵ Flavia Costa. *Tecnoceno, algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida*. Taurus. 2021, p. 111-113

¿Qué es lo propiamente humano que no debemos perder en la evolución biosociotécnica? ¿La razón, el lenguaje, las emociones y valores, la cultura, los avances tecnológicos de punta? Pensamos que todos esos elementos crean las condiciones para humanizarnos, por lo que lo humano no es una esencia sino un proyecto: ser humano es ser *homo viator*. El ser humano es una obra en proceso, y por lo tanto, abierto a las posibilidades de la existencia. Las personas somos códigos abiertos, y lo que somos es más de lo que fuimos, gracias al entrelazamiento biosociotecnológico que nos constituye. Lo dicho no significa un evolucionismo lineal y mecánico, que inevitablemente nos llevará hacia la perfección, sino que presenta la posibilidad de construir humanidad con base en el reconocimiento de nuestras posibilidades para el bien, así como para la destrucción.

El transhumanismo es un programa que quiere tomar por los cuernos la evolución de la especie humana, quiere decidir la orientación y fines de este proceso, prometiendo plenitud a través de la eliminación de los obstáculos que no nos permiten desarrollar todo nuestro potencial. Piensan que, con la ingeniería genética, el desarrollo de biotecnologías por nanobot y la IA los límites se disolverían: el obstáculo es nuestra finitud biológica, cognitiva y temporal. Aunque quizá se les escape que lo que nos constituye como verdaderamente humanos sean tales finitudes. Al recodificar nuestra finitud por códigos metahumanos nos estarán arrebatando lo que tenemos de humanos. Nuestra debilidad nos hace conscientes de nuestros límites, y es condición de la empatía y solidaridad. Por eso en el cristianismo ya no tememos ni adoramos a potencias todopoderosas, sino que si hemos de creer en algo es en el Dios revelado en la debilidad de un niño nacido en un establo, en el hombre perteneciente a una etnia ninguneada y aplastada, en un ser humano padeciente junto con sus hermanos y hermanas, al fin, un hombre capaz de dolores, sufrimientos, angustias, dudas, pero poderoso en solidaridad y compromiso con la causa de los más débiles: Jesús de Nazaret.

Ante la meta-antropología de Silicon Valley o de la *potencia aletheica*, es decir, el poder de las IA de decidir sobre la verdad²⁵⁶, es necesario reapropiarnos de esos códigos de dominación para recodificarlos por códigos del don, de la empatía, de la debilidad. La meta-antropología es resultado del ego del *homo sapiens*, y está lejos de equivaler a una

²⁵⁶ Eric Sadin, *La Inteligencia Artificial o el desafío del siglo*. Buenos Aires: Caja Negra, 2020), p, 19-20

antropología de la complejidad; la antropología del don en relación con la idea del homo sympathicus.

Es inevitable la paulatina integración biosociotecnológica, cosa que ya es un hecho a cierta escala e intensidad, a menos que se dé una distopía tipo Skynet. La gran cuestión es cómo se orienta este proceso, quienes deciden qué, cómo, cuándo y hasta dónde. Después de la bomba atómica, el desarrollo de la IA y la robótica representan el mayor peligro para finales del siglo XXI, sino es que antes nos destruimos sin necesidad de ayuda.

Los avances en las tecnologías de la IA y la robótica pueden ser de gran beneficio para la convivencia, siempre y cuando se democratice su desarrollo e implementación. Por lo que el verdadero problema no está en la invención e innovación tecnológica, sino en los fines con los que se codifican. Las biotecnologías agroproductivas, la ingeniería genética y la smartificación de todos los objetos socioculturales, pueden ser necrotecnologías con su consecuente biopolítica, o pueden ser medios para mejorar las condiciones de vida digna de todos los pueblos y comunidades, sin exclusión ni discriminación.

La teología de la liberación en la era del tecnocapitalismo entiende los riesgos y posibilidades de este desarrollo tecnológico y del consecuente proceso de integración, por lo que su labor radica en generar consciencia sobre sus peligros, y ahí donde haya exclusiones, dominaciones u opresiones a causa de las brechas digitales y tecnológicas que reproduzcan la tecnodependencia y la tecnocolonialidad, ahí alzará su voz profética.

La voz profética siempre estará vigilante de las formas tradicionales de opresiones, a la vez, tendrá que aprender el lenguaje de las sociedades del siglo XXI. Categorías como “metabolismo sociedad-naturaleza” de las nuevas investigaciones marxianas, “la ecojusticia”, “simpoiesis” y la “metáfora ciborg” de Donna Haraway, nos brindan imágenes sugestivas para el análisis de las relaciones actuales de re-producción de la vida o el capital, como diría Hinkelammert, y así la voz profética cobre vigencia y lucidez ante las nuevas formas de idolatrías y egoísmos, y así también para el anuncio de las Buenas Nuevas.

4.8. El don y la Gracia estructural: alternativas a la razón/dominación

Contra las antropologías dualistas o las transhumanistas es necesaria una antropología del cuidado. Para Leonardo Boff en su libro *Ética Planetaria desde el gran Sur* propone dos fundamentos para la convivencia, que pueden ser también fundamentos de una comprensión antropológica compleja: pathos y cuidado.²⁵⁷ El pathos no es una moción psíquica, sino que es “estructuración óntica de ser humano”: el mundo se siente antes de crear teorías sobre él, el mundo se vive y es vivencia antes de complejas teorías cosmológicas y científicas. El pathos no se opone al logos, y esto ha sido muy bien investigado por Antonio Damasio²⁵⁸ o Daniel Goleman²⁵⁹. Y aún más, el mundo primero se siente y luego se piensa. Si nuestras emociones y sentires están in-formados por la violencia y las rupturas, entonces, en vez de cuidados prodigaremos pensamientos, razones y acciones en coherencia con las energías psico-sociales de muerte. En esto Herbert Marcuse en *Eros y Civilización*, así como Erich Fromm en su vasta obra sobre este tema, nos ilustran respecto a las sociedades industrializadas.

La razón está informada por los sentires y emocionalidades, y pensamos que las ideas son codificaciones de las experiencias en el mundo desde las diversas culturas. La reconciliación entre logos y pathos puede dar como resultado el cuidado. El cuidado es ser humano. Como ser “arrojado a la existencia”, ante los riegos de la existencia y la capacidad de autodestrucción como ser “*demens*”, el cuidado es lo que posibilita construirnos como seres humanos o construir convivencia. Esta antropología del cuidado es coherente con la praxis del don. El don es la gratuidad de la existencia, la donación del sí en beneficio de los otros y tejido *de* ser humano a través de las complejas relaciones que se producen en los contactos, cuidados y solidaridades en el intercambio social, natural, estético y tecnológico. El cuidado, desde el punto de vista ecosistémico es principio de entrelazamiento y complejización de la vida.

Teológicamente el don es Gracia, el cuidado es shalom, el pathos es salvífico, y estos principios fundan valores de convivencia, que luego se codifican en leyes y normas sociales.

²⁵⁷ Leonardo Boff. *Ética planetaria desde el gran Sur*. Madrid: Editorial Trotta, 2001. P, 71-74

²⁵⁸ Antonio Damasio. *El error de Descartes*. Barcelona: Editorial Destino, 2011.

²⁵⁹ Daniel Goleman. *Inteligencia Social*. Barcelona: Kairos, 2006

Pero también se codifica la exclusión y violencias, a nivel de usos y costumbres (codificaciones de coloniajes y violencia), así como en leyes o instituciones objetivas que van contra el bien común, la dignidad de las comunidades y de las Madre Tierra. Por ello, la teología de la liberación aboga por una antropología compleja en que se integren las diversidades, complejidades y contradicciones humanas, pero sin aceptar las violencias en sus diversas manifestaciones. No se pretende proponer una antropología ideal, romántica o ingenua, sino que se plantea proponer, reforzar y celebrar lo que nos une como seres humanos y con la Madre Tierra, pero también celebrar, pensar y respetar las diferencias y contradicciones como parte de lo que nos hace humanos.

El cuidado, el don, el pathos, el logos, no solo hacen referencia al bien común y la convivencia, sino también revela en su interior las contradicciones y posibilidades de destrucción como un “misterio” humano. Si hay don existe la posibilidad del contra-don, si cuidado ahí la posible incuria, si logos la irracionalidad patológica. El ser humano no solo es *capax Dei* sino *capax Demens*. Al llamar “misterio” a esta posibilidad autodestructiva en los seres humanos, a diversos niveles, no se hace para evadir o encubrir las responsabilidades personales y estructurales en la reproducción de las diversas formas de violencias, sino es por la constatación de un *algo* que posibilita las formas de autodestrucción, que en la tradición cristiana se le llama pecado original o *hybris*. No bastan los determinismos sociológicos, psicológicos y biológicos para explicar esta posibilidad de fallo, pecado o violencia. Las condiciones de crianza o socialización negativas, los trastornos neuroquímicos o lesiones cerebrales o la necesidad de “más evolución” pueden responder en parte a la posibilidad del fallo y mal en el ser humano, pero no de manera definitiva. La razón, pensamos, de esta imposibilidad explicativa se encuentra en la misma condición humana de *ser-abierto*. No somos seres acabados o cerrados, sino que estamos abiertos al futuro, al devenir, a la evolución y a nuevas conexiones socioambientales y socio-tecnológicas. Este ser-abierto es posibilidad de creciente complejidad, o de cerrazón a la vida. Los mecanismos que activan estos códigos de cerrazón pueden ser psicosociales o biológicos, pero la posibilidad está ahí. Esta postura da una reserva de ignorancia ante el mal y el sufrimiento humano y de la Madre Naturaleza, para no dar explicaciones reduccionistas, sino para decir que existen posibilidades más allá de la mera decisión subjetiva del individuo en uso de su poderosa razón.

Esta perspectiva que pone énfasis en la responsabilidad de la persona en uso de su libertad y razón es moderna, fundada en el optimismo de una educación ilustrada. Los mecanismos psicológicos y las motivaciones profundas del ser humano son insondables. Esta digresión era necesaria porque la razón perijóretica ve desde las complejidades y no desde postulados reduccionistas o monocausales. Aun así, un análisis ético teológico nos obliga a pensar en las acciones orientadas por decisión de personas o grupos con capacidad de agencia, y en el caso de nuestra crítica al tecnocapitalismo, a las causas estructuradoras de la dominación y dependencia con base a agendas de elites de poder.

4.9. La razón perijóretica como crítica contra las idolatrías

Las teologías contextuales avanzan hacia una perspectiva teológica liberadora en la era del tecnocapitalismo, de forma epistémica, crítica y esperanzadora. Las teologías contextuales, aunque parten de las experiencias/contextos²⁶⁰ particulares como “imperativo teológico”, responden críticamente a la estructuración global del pecado, como crítica desde abajo y lo local en que se hace concreta la dominación global. La tecnocolonialidad destruye las redes de vida y solidaridad para *ensamblar* redes de dominación, vigilancia y control, a nivel global y local. A esta lógica-estructural la TL le llama: idolatría.

La idolatría en el tecnocapitalismo ha significado la totalización del mundo a partir de un poder que niega la vida de muchos, y reproduce los privilegios de pocos. Por ello la TLL llama idolatría del mercado a las formas de producción y comercio basado en políticas impuestas desde la lógica del capital: maximización, eficiencia, control; es decir, explotación de la fuerza de trabajo y las relaciones sionaturales en beneficio de las élites y en detrimento de la vida en sus diversas formas. Las relaciones totalizadoras no son abstracciones, sino relaciones concretas que se reproducen en lo local y subjetivo: la totalización se hace concreta, cuerpo, emociones, deseos, y reproduce micrototalizaciones en las relaciones microsociales en diversos ámbitos, que, a su vez, refuerza y reproduce la lógica global de la totalización del mundo. Por esta razón, lo contextual en el giro decolonial de la

²⁶⁰ Stephen Bevans. *Modelo de teología contextual*. Quito: EVD/Spiritus, 2004. P, 21.

teología Latinoamericana no es provincialismo epistémico, ni falta de visión global de las estructuraciones del pecado-sistema, sino que subvierte los metarrelatos teológicos: universalizaciones, dualismos, esencialismos, integrados por la epistemología patriarcal²⁶¹ vertical, por pluriversos concretos y contextuales desde donde se van tejiendo memorias, resistencias para la re-existencia. Este tejer, destejer y retejer es a lo que nos referimos con “pluriversal vivo”.

Teológicamente el tecnocapitalismo no es más que tecnolatría, es la conjunción entre la dominación y totalización de la vida a través de los algoritmos y las tecnologías, como la propugna el dataísmo y el transhumanismo, cosa muy bien tratada por Yuval Harari en su libro *Homo Deus*. El tecnocapitalismo desde su razón dataísta y conectiva, totaliza; la teología de liberación desde su razón perijóretica, pluriversaliza la ecosolidaridad, la ecojusticia y la tecnodiversidad para el bien común.

Hemos propuesto la razón perijóretica como la visión crítica radical de la teología de la liberación en la era del tecnocapitalismo. Este programa epistémico y existencial responde a la desorientación generalizada respecto al “enemigo” visible al que dismantelar y resistir para re-existir. En la segunda mitad del siglo XX el enemigo se nombraba con toda claridad: capitalismo, imperialismo, dependencia, pobreza, dictaduras. El telón de fondo de la guerra fría ayudaba con esta visión maniquea de la violencia, mientras el capitalismo se iba re-axiomatizando²⁶². Las formas de dominación y dependencia “puras y dura” se fueron volviendo cada vez más “elegantes”, en el decir de Byung Han, es decir, menos territorializadas, menos visibles, más interiorizadas o en palabras de Deluze: “relaciones interiores reproductivas a escala ampliada”²⁶³, o en palabras de Michael Foucault: “Nuevo orden interior” de la gubernamentalidad, en el sentido de conducir conductas o actuar sobre las posibilidades de acción de otros”²⁶⁴. Por esta razón es que las mediaciones e instrumentos

²⁶¹ Ivone Gebara. *Intuiciones ecofeministas*. Madrid: Trotta, 2000. 44-68.

²⁶² Para Deluze, el capitalismo tiene la capacidad de reconfigurarse cuando los “códigos desfallecientes” necesitan ser sustituidos para ajustarse a nuevas condiciones, a esto le llama re-axiomatizar. Gilles Deluze. 2005. P, 105

²⁶³ Gilles Deluze. 2005, p, 110.

²⁶⁴ Michel Foucault. *Saber y verdad*. Madrid: ediciones d ela Piqueta, 1985, p, 163-167

que respondían perfectamente a las estructuras de pecado del capitalismo del siglo XX ahora son necesarios ser repensados.

Se ha presentado el lado crítico y propositivo de la razón perijóretica de la teología de la liberación en el siglo XXI. La perijóresis la hemos definido, en otro lugar, como una teología centrada en el entrelazamiento e interrelacionalidad de toda la vida en Dios. En la teología clásica la perijóresis es unidad en la diversidad. Para Jürgen Moltmann, la perijóresis combina en forma genial la Trinidad con la Unidad, sin reducir la trinidad a la unidad ni disolver la unidad en la trinidad.²⁶⁵ Por el proceso encarnacional la vida de toda la creación expresa la danza, interrelacionalidad y riqueza de la vida perijóretica de la Trinidad. El Hijo eterno deviene Hijo encarnado, y reasumido al seno trinitario, subsumiendo la creatura con el Creador, en una danza salvífica. Esta danza funda una “razón perijóretica” que niega todos los sistemas que cercenan la libertad y creciente complejidad de la vida.²⁶⁶

Visto así, la razón perijóretica revela al Dios de la vida. La vida es danza, juego, incertidumbre y complejidad creciente. Esta razón no se le puede clausurar en ideas cerradas, en imágenes estáticas o en instituciones escleróticas. El poder creador y recreador emerge en el Génesis del caos y el vacío: cuando creemos que han vencido los dioses del nihil, resulta que solo son medios divinos. El mal no puede ser otra cosa que la negación de la vida en Dios, por ello el mal no es potencia cósmica, sino elección. En la vida de los pueblos en América Latina los dioses del nihil se han impuesto desde la conquista y colonización hasta las nuevas formas de tecnocolonialidad. Es la negación de la vida en Dios, es decir, la vida en justicia, libertad y creatividad en la tensión de la existencia intercomunitaria.

La idolatría son tecnologías de la muerte en sus formas de mercado total, agroproducción química y transgénica, extractivismos, manipulación genética, y control social en sus formas biopolítica y psicopolítica. Es la codificación, estructuración y operacionalización de las relaciones siconaturales bajo un principio único y totalizante: el dominio. Las riquezas y

²⁶⁵ Jürgen Moltmann. *Trinidad y reino de Dios. La doctrina sobre Dios*. Salamanca: Sígueme, 1983. P, 91.

²⁶⁶ Miguel España. Razón perijórica como razón pública en la sociedad red. *Revista Vida y Pensamiento*. Vol. 42, No.1 (2022), 137-172

estatus solo son medios para decidir sobre la vida de otros en beneficio propio. Hasta ahora hemos presentado al poder como dominación, pero debemos clarificar que poder verdadero solo hay donde hay libertad y justicia; dominación hay donde el poder se ha corrompido. Poder-red o élites de poder refieren a esta perversión del poder. En este sentido, la idolatría es poder corrompido, en la que se oculta el consenso, libertad y justicias, por formas de control, riquezas y prestigio en torno a la egolatría y sus fetiches: dinero o mercancías.

La idolatría es tecnología creadora del necromundo: subjetivo y objetivo. Formas de idolatrías hay muchas, desde las religiosas, políticas, científicas, económicas, culturales, etc. Son formas idolátricas por la razón de que pretenden ser el centro totalizador de la verdad, la realidad y la acción, siendo en verdad finitas e interesadas. No se trata de creer o rendir culto a otros dioses que no sean los propios, sino que son formas de erigir “mis dioses” en absolutos.

En estas reflexiones se parte de la fe en el Dios de la vida, en parte revelado por algunas tradiciones judeocristianas. Más, este Dios de la vida como verdadero Dios, no se le asigna al Dios revelado por Jesús de Nazaret de gratis. Este Dios de la vida es creador de un mundo bueno y bello, o sea, que afirma la vida en todas sus dimensiones (no debe entenderse como un mundo sin tensiones ni incertidumbre, acabado en perfección evolutiva), es el Dios del Pacto con la vida en Génesis, en el Éxodo, en la Alianza, en los profetas, y en la vida de Jesús de Nazaret el cual fue tan radicalmente humano que su vida transparenta a Dios. Para explicar esta realidad se utilizan símbolos de fe como la encarnación o la naturaleza completamente humana y divina en Jesucristo. Los textos bíblicos ciertamente no hablan de Jesús como Dios mismo, pero si como Hijo de Dios que revela al Padre. Eso es, transparencia desde la decisión de ser diáfano al Dios de la vida. Esta verdad no la reducimos a la totalidad de los textos bíblicos, que muchas veces expresan las pasiones ciegas humanas, principalmente de los más poderosos, narradas en formas de teodicea. Para entender esto ha sido necesaria las exegesis históricas críticas. Tras la antropodicea vestida de teodicea, podemos encontrarnos con el Dios de la vida, la liberación, la justicia.

La idolatría necesita de sacrificios en los que la sangre y savia de la vida torna en ofrenda que hiperdiviniza al absoluto. La crítica al fetiche en Marx es aún válida desde la perspectiva de las nuevas idolatrías en las formas del transhumanismo y del Homo Deus. Franz Hinkelammert nos muestra la transición en Marx de la crítica a la religión a la crítica del fetichismo, para finalmente caer en el olvido por pensadores posteriores como Althusser, quien decía que la crítica al fetichismo no era marxista²⁶⁷. En su crítica a la religión, Marx, desemboca en la idea de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano, y por consiguiente, llega al imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.²⁶⁸ Es la crítica a la religión como sistema de dominación. El Marx posterior transforma la crítica a la religión por la crítica al fetichismo, “*pero no hay una ruptura, tampoco un simple cambio de palabras, es un cambio del énfasis*”. Pasa, de esta manera, de la crítica contra los dioses celestes a la crítica contra los dioses terrestres: el mercado, el dinero, el capital.²⁶⁹ Básicamente el fetichismo es un proceso de tres momentos de conversión del contenido en forma, que surgen cuando el trabajo se refleja en el valor: el primero, el trabajo humano es reducido a la forma de la objetividad igualadora del valor de los productos, el segundo, se refiere a la transformación del gasto de la fuerza humana de trabajo a lo largo de un tiempo determinado en forma de medida de valor de los productos, y finalmente, el tercer momento concluye el proceso de fetichización; indica el momento en que las relaciones entre los productores, que contienen las estructuras de desigualdad del trabajo, asumen la forma de una relación (social) entre productos.²⁷⁰ Básicamente consiste en el proceso en que las mercancías van adquiriendo autonomía, distanciándose del proceso de producción material de los trabajadores: proceso de enajenación. Este sistema va conformando igualdades abstractas (entre mercancías) y desigualdades concretas (en las relaciones de producción y respecto a los productos del trabajo humano)²⁷¹

²⁶⁷ Franz Hinkelammert. *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José, Costa Rica: Editorial Arlekin, 2013. 191-192

²⁶⁸ Franz Hinkelammert, 2013... 182

²⁶⁹ Franz Hinkelammert, 2013...184

²⁷⁰ Enrique D. Dussel [et al.] *Marx, 200 años. Presente, pasado y futuro*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2020. 202

²⁷¹ Enrique D. Dussel ... [et al.]...2020, 2004.

Para Hinkelammert, la crítica contra los dioses celestes sigue estando presente en la crítica contra los fetiches del mercado absolutizado, en el sentido de que “*los dioses celestes se hacen experimentables en los dioses terrestres siempre y cuando se vive el hecho de la transformación del ser humano en un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable*”²⁷² La crítica de la economía política se encargará de develar los mecanismos por medio de los cuales los dioses celestes dominan a través de los dioses terrenales, y viceversa. La crítica de Marx a los falsos dioses tiene su criterio de verificación: cuando en nombre de ellos o a través de ellos se legitima el sojuzgamiento, humillación, abandono y ser despreciado del ser humano. Este criterio permite su verificación en la realidad, por lo que es un criterio científico: es así o no. En este sentido, el criterio no es si existe o no Dios, pues esto es inverificable ya que es una pregunta puramente metafísica que no tiene relación con las relaciones de poder, de producción o de reproducción del sistema. La cuestión se plantea, entonces, en la verdad o falsedad de los dioses, en si son representación de valores de vida en común, de justicia y de libertad o si no son más que la trascendentalización del ego de las élites de poder. Hinkelammert rescata una nota de Marx en el tomo I de *El Capital* en referencia a la formación del mundo, según la imagen y semejanza de las élites: “Conviene estudiar en detalle estos asuntos, para ver en qué es capaz de convertirse el burgués y en qué convierte a sus obreros, allí donde le dejan moldear el mundo libremente a su imagen y semejanza.”²⁷³

Esta recuperación de la crítica al fetichismo es pertinente y legítima en las nuevas configuraciones del poder global en que los pueblos del Sur son “humillados, sojuzgados, abandonados y despreciados”. El dataísmo y la explotación de la información de usuarios por el capitalismo de plataformas y de vigilancia, el transhumanismo que divide a la humanidad entre los que tienen el poder y el dinero para extender su vida consciente sobre el planeta y acceder a la bioingeniería eugenésica y la gran mayoría que quedarían excluidos como seres desechables o degradables, así como la totalización de la vida con la aparición de una super inteligencia artificial que organice, planifique y decida sobre la vida de todas las personas

²⁷² Franz Hinkelammert, 2013...185

²⁷³ Franz Hinkelammert, 2013...193

del planeta: el homo Deus. Estas son nuevas formas de fetichismo junto a las viejas formas denunciadas por Marx.

La teología de la liberación asumió la crítica al fetichismo dentro de las estructuras de poder eclesiales, así como la crítica contra el fetiche del dinero y del mercado total. Esto era coherente con su perspectiva de crítica al pecado estructural. En términos teológicos significa la crítica contra la idolatría del poder, del dinero y del mercado. La Teología de la liberación en la era del tecnocapitalismo recupera la crítica anti- fetichista y anti- idolátrica. Si las categorías siguen teniendo poder explicativo y creativo, no deben desecharse, aunque si deben pasar por un proceso de resignificación.

La tecnolatría no significa en estas reflexiones solamente el culto a las tecnologías de punta como hace el transhumanismo de Silicón Valley, sino al proceso de totalización, sincronización y dominación de la red de la vida por los dispositivos, mecanismos y estrategias de las élites de poder global. Es importante caer a cuentas que, mientras más desmaterializa las relaciones entre personas, pueblos y la naturaleza, en beneficios de la conectividad y virtualidad, el tecnocapitalismo avanza en un proceso inverso respecto a la explotación de la naturaleza y las personas: profundiza el extractivismo a nivel de los biodatos, el comportamiento de usuarios de plataformas digitales, de las fuerzas de trabajo de millones de trabajadores sometidos a flexibilidad laboral y a la misma Madre Tierra.

La gubernamentalidad algorítmica se refuerza con la dominación cultural y relaciones de explotación y dependencia. Se trata de la totalización de la comprensión de la vida, las relaciones y la historia a partir de ciertas premisas interiorizadas y naturalizadas: es la cosmovisión triunfal de un futuro ilimitado, abierto para todos, acomodaticio a todos, en la que se celebra la libertad de consumo, de preferencias y de demandas, dejando de lado las necesidades reales para la reproducción de la vida de los que no forman parte del proceso de producción de la economía²⁷⁴ ni estén integrados dentro de la subsunción real del consumo.

²⁷⁴ Franz Hinkelammert y Henry Mora. *Economía, vida humana y bien común: 25 gotitas de economía crítica*. San José, Costa Rica: Editorial Arlekin, 2014. P, 86-99.

En esta lógica, dice Hinkelammert, *la reposición del capital sigue siendo un concepto económico, la reproducción del ser humano no.*

La codificación del mundo de vida, trabajo y ocio, lo está por la ley del tecnocapital. Es una codificación cerrada en la que la libertad, iniciativa y elección son “hologramas” artificiales creados para dar la apariencia de ellas, porque el poder no coacciona desde fuera, ahora es una seducción que construye subjetividades dominadas, en el sentido de la psicopolítica que domina la colectividad desde un programa psicográfico: Después de la biopolítica disciplinaria de cuerpos en Foucault, ahora se trata de incrementar la productividad a través de la optimización de procesos psíquicos y mentales. El disciplinamiento corporal cede ante la optimización mental, así el *neuroenhancement* se distingue fundamentalmente de las técnicas disciplinarias psiquiátricas. El régimen neoliberal de dominación acapara totalmente la tecnología del yo, en la que la optimización del yo es técnica del yo neoliberal. Esto crea al sujeto del rendimiento, empresario de sí mismo y de la autoexplotación total.²⁷⁵ La ley del ídolo disciplinario era dura, ahora la ley es seducción o la seducción es ley: felicidad, placer, ser la mejor versión de sí, consumo y optimización de yo. La tecnocolonialidad representa esta *ley del ídolo* a la que deben someterse todas las instituciones y propósitos, sin negociación posible²⁷⁶.

La salida del Edén, El diluvio, el éxodo, la torre de Babel, las visiones proféticas, la resurrección, entre otros, podríamos leerlos como contradispositivos que desparametralizan (Hugo Zemelman) o fragmentan (Yuk Hui) los códigos cerrados de la historia. El Edén como vida prediseñada y codificada, da paso a la fragmentación de la existencia en riesgo, dolor y trabajo: la vida ahora se la juega el ser humano mismo; El diluvio rompe los códigos de los flujos que reproducen un sistema de pecado. Gilles Deleuze lo dice de la siguiente manera: El terror de una sociedad es el diluvio; el diluvio es el flujo que rompe la barrera de los códigos²⁷⁷; el éxodo es el llamado a ir fuera de la totalización de la idolatría y esclavitud, de igual un proceso de recodificación o reapropiación de nuevos códigos configuradores de un

²⁷⁵ Byung Han. *Psicopolítica*. Barcelona: Herder, 2014. P, 20-28

²⁷⁶ Manuel Castells. *La era de la información*. Vol. 3. México: Siglo XXI, 1997. P, 386.

²⁷⁷ Gilles Deleuze. *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus, 2005. P, 40

nuevo pueblo, el pueblo que se hace pueblo de Dios en el camino; La Torre de Babel es la destrucción de los códigos únicos, de la visión única: la fragmentación da paso a la diversidad de lenguas, cosmovisiones y tecnologías; los profetas rompen los códigos cerrados de los que anuncian el fin de la historia, desde los viejos imperios hasta las sacerdotales del neoliberalismo: Walter Brueggeman recuerda el aspecto subversivo de la imaginación profética, porque dice que las cosas pueden ser de otra manera; la resurrección de Jesucristo hace saltar todos los códigos de muerte de la historia: El triunfo es del cordero. Apocalipsis presenta al vidente Juan, quien lloraba porque no había nadie digno de abrir los rollos de la historia, a lo que el texto presenta a un Cordero del que se dice: Digno eres de tomar el libro y de abrir sus sellos (Apocalipsis 5)

Romper los códigos o reapropiárselos las comunidades que buscan construir la vida común desde los comunes bienes de la vida. A esto podríamos llamarle “profanación”. La “profanación” según Agamben, “*en sentido propio es aquello que, siendo sagrado o religioso, es restituido al uso y a la propiedad de los hombres*”.²⁷⁸ La gubernamentalidad algorítmica y la codificación absoluta de la tecnocolonialidad, como resultado de la lógica del tecnocapitalismo, es un “*officium*” que sustrae el poder de las persona y comunidades de su autoagencia, poniendo en manos del “sacerdocio” especializado (CEOS, Think Tank, BigData, Analitic, IA, Wall Street, Silicon Valley, Shenzhen) las decisiones del presente y futuro de las sociedades y la Madre Naturaleza. El “*officium*” se puede entender como dispositivo de desempoderamiento de las mayorías en favor del poder de las élites conforme a códigos de dominación. *Officium* era una categoría política administrativa en la antigua Roma, y sirvió para traducir la palabra liturgia, o la practica cultual sacerdotal. Por el *officium* sacerdotal las cosas de la vida corriente pueden tornar sagrada, o apartadas para el uso religioso especializado, como cuando se dice de las Palabras de la institución de la eucaristía: los elementos tornan en la sangre y cuerpo de Cristo, reales. Es la efectividad performativa de la acción sacramental del *officium*.²⁷⁹

²⁷⁸ Giorgio Agamben. *Profanaciones*. Buenos Aires. Adriana Hidalgo Editores, 2005. P, 97

²⁷⁹ Giorgio Agamben. *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*. Buenos Aires: La cuarenta, 2012. P, 40-42

Agamben presenta el *officium* sacerdotal separado en dos: por un lado, la *opus operatum*, es decir, la efectividad, la realización; por el otro lado, la *opus operantis*, la modalidad subjetiva mediante la cual el agente realiza la acción. El vínculo ético entre el sujeto y sus acciones está roto. Ni la necesidad, ni la intención, ni el estatus moral del agente son de algún modo relevantes.²⁸⁰ Estas formulaciones doctrinales fueron elaboradas para responder a la controversia sobre la validez del bautismo en el siglo tres: el sacramento es válido sin importar la indignidad del oficiante. Maquiavelo solo sacó las consecuencias de esta enseñanza, el comercio y la política “objetiva” de igual modo: el fin justifica los medios. Este fin es el acuerdo de unas élites.

Este proceso es similar al llevado a cabo por la escuela económica neoclásica, que según Hinkelammert, rompió con el concepto de sujeto económico de la tradición económica clásica que veía al sujeto económico como *sujeto de necesidades* por la de un *sujeto de gustos y preferencias* en la lógica de una racionalidad económica instrumental medio-fin, lo que significó un cambio en la comprensión de la razón económica que no tiene en cuenta la reproducción de la vida humana, solo la reposición del capital, considerado la norma de la racionalidad económica.²⁸¹ Es la racionalidad económica de la maximización de las ganancias sin ética de la vida, es la transformación de la economía en pura crematística. Esta lógica que rompe con el interés de la reproducción de la vida no solo es una doctrina en la economía capitalista, sino que este *officium* es parte de toda la red de pecado, es la tecnología que utiliza el sacerdocio del tecnocapitalismo para convertir todo en propiedad, datos, mercancías: puro *opus operatum*, sin *opus operantis*, o sea, el *officium* como operacionalización de la totalización inmoral del tecnocapitalismo.

La profanación, por lo tanto, activa un proceso de fragmentación y reconcretización de la totalización del mundo bajo los códigos cerrados del *officium* de la tecnocolonialidad, para recuperar lo “pluriversal vivo”. La teología de la liberación puede jugar un papel central en este proceso por tres razones principales: es una visión del mundo desde la fe, que por su crítica a toda idolatría, destotaliza a los ídolos que dominan y exigen sacrificios para su

²⁸⁰ Giorgio Agamben...2012, 41

²⁸¹ Franz Hinkelammert y Henry Mora. 2014... 87-88

reproducción; es una teología que surge de la praxis y aspiraciones de bien común y justicia de los pueblos del Sur, por lo que revela un verdadero “pluriversal vivo” en la interculturalidad, complejidad de la vida y las relaciones sionaturales adecuadas; por último, por tener su origen en el Dios de la vida, la creación y la justicia, es una teología perijóretica que ve todo desde el Dios de la reconciliación, por lo que toda injusticia y maldad es juzgada como pecado, o sea, como operacionalización de una necrológica que rompe con la trama de la vida.

Hemos indicado algunas posibles líneas de reflexión de una Teología de la Liberación en la era del tecnocapitalismo. Anotamos otras posibles vetas de investigación desde la categoría de tecnocrística.

4.10. Razón perijóretica y tecnocrística

Raimon Panikkar nos ha instruido sobre la diferencia entre la cristología como saber fijado y dogmático dentro de la tradición cristiana, y la cristofanía como lugares de revelación de la presencia de Cristo en diferentes culturas.²⁸² Este camino abierto por Panikkar posibilita intuir la presencia de Cristo en diferentes culturas, y en nuestro caso, nos posibilita decir unas palabras sobre la presencia de Cristo en las tecnologías. Como hemos apuntado, las tecnologías operacionalizan proyectos, por lo tanto, contienen una teleología (teleonómica-teleomática) basada en una lógica de muerte o lógica de vida. No es que las tecnologías como instrumentos que median operaciones sean buenas o malas, sino que hablamos de los códigos que las orientan hacia fines: en favor del bien común sionatural, o en favor de las élites que reproducen sus propios intereses en desmedro de la red de la vida y las grandes mayorías del Sur. Las tecnologías que están orientadas a fortalecer los lazos en la red de la vida sionatural y de relaciones de justicia y bien común entre los pueblos del Sur, estas son *tecnocrísticas*; las que están orientadas a fines egoístas y atentan contra el bien común y la red de la vida, estas son *necrotecnología*.

²⁸² Raimon Panikkar. *La plenitud del hombre*. Madrid: Siruela, 1999, p. 31-34.

La necrotecnología son operacionalizaciones de la tecnolatría, o sea, las tecnologías que estructuran la red de poder global, desde la totalización de la vida en todas sus formas y expresiones en torno al tecnocapital. Y como hemos apuntado, el tecnocapital no solo estructura y totaliza desde los códigos de las redes y plataformas de las tecnologías informáticas de punta o de la IA y la explotación a través del BigData, sino que también reterritorializa la dominación algorítmica y virtual a través de relaciones de poder entre países y élites de poder global por medio de la reinención de territorialidades artificiales, en palabras de Gilles Deleuze: toda la tentativa capitalista consiste en reinventar territorialidades artificiales para inscribir a las personas, para volver vagamente a recodificarlas. Y ahí donde todas las territorialidades son flotantes, se procede por reterritorialización artificial, residual, imaginaria²⁸³. Todo esto se da por medio de los tres flujos estructuradores del capital: flujo capital/flujo de trabajo llamado humano, flujo financiamiento/flujo de renta llamado financiero; flujos de mercado/flujos de innovación llamados maquínica.²⁸⁴

Esta totalización en torno al capital desterritorializado y reterritorializado genera dependencia respecto a los centros de poder financieros y tecnológicos, exclusión a causa del bajo índice de infraestructura tecnológica y poder de reapropiación de estas en países del Sur, explotación socionatural, rompiendo “el metabolismo socionatural” en nombre de la valorización del tecnocapital, asimismo impone un nuevo tiempo-espacio dentro de los biorritmos y sociotemporalidades de los pueblos del Sur, los que deben ajustarse al “*katechon*” de los flujos según la reproducción del sistema-red-poder. Recordemos el uso que hace Carl Schmitt del término “*Katechón*”, tomado de Tesalonicenses 2: 6-7²⁸⁵, con el cual plantea la idea de poder estabilizador que permite un cristianismo centrado en Roma: religión del orden social del poder.²⁸⁶ Frente a esta totalización espaciotemporal del poder, o en palabras de Schmitt “fuerza de restricción”, de todas las esferas de la vida, la teología de la liberación rompe los códigos cerrados en favor de códigos de vida. El orden, *nomos*²⁸⁷, se

²⁸³ Gilles Deleuze: *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus, 2005. P, 30-31

²⁸⁴ Gilles Deleuze, 2005, p, 98-100

²⁸⁵ Es cuestión abierta en teología el sentido de esta idea de *Katechon*.

²⁸⁶ Carl Schmitt. *El nomos de la tierra*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Struhart & CIA, 2003. 39-43

²⁸⁷ Peter Berger. *El dosel sagrado*. Buenos Aires: Amorrurtu, 1969. P, 32-43. Para Berger cuando el *nomos* socialmente establecido alcanza la cualidad de lo que se da por sentado, se produce una fusión

sostiene por una fuerza que restringe la aparición de otro orden alternativo, en el caso de la fe cristiana es la Justicia del reino de Dios. Es interesante notar una paradoja dentro de la red-poder global, que por un lado mueve todo en flujos y reflujos, y por otro lado, “retiene”, fija o estabiliza el orden en torno al centro-poder ubicuo. Es inevitable pensar en el primer motor inmóvil aristotélico.

Esta “estabilización” del tiempo en torno a una temporalidad única, que clausura los múltiples posibles futuros en favor de un único flujo espaciotemporal desde los algoritmos que orientan el desarrollo, evolución e imbricación de lo humano, la naturaleza y las tecnologías, hacia un orden global total, es lo que podría dar lugar a formas perversas de *Homo Deus* o *Cybionte*. En el libro *Homo Deus* de Yuval Harari se presenta la idea, como parte de la religión del dataísmo, de la siguiente etapa de la evolución del homo sapiens: el homo deus. Joel Rosnay presenta un futuro integrado llamado Cybionte, el cual es una imagen futurista de un sistema global interconectado de tecnologías, personas y naturaleza que trabajan juntos para crear un sistema más completo y sostenible. En este planteamiento futurista emerge el *hombre simbiótico* como una nueva etapa evolutiva en la que la tecnología y la naturaleza trabajan juntas para crear un futuro más sostenible y justo para todos. Ambos autores son muy optimistas sobre la coevolución de la tecnología, el ser humano y la sociedad, que puede ser una forma de superar los desafíos globales a los que se enfrenta la humanidad, al tiempo que ambos están conscientes del peligro que representa que el Cybionte se rebele²⁸⁸ o que el Internet de todas las cosas controle absolutamente todo: Este sistema cósmico de procesamiento de datos será como Dios. Estará en todas partes y lo controlará todo, y los humanos están destinados a fusionarse con él.²⁸⁹

No hay que confundir los movimientos de flujos y reflujos dentro del tecnocapitalismo, su proceso de sincronización, fusión biotecnosocial y aceleracionismo con los movimientos

de sus significados con los significados que se consideran fundamentales en el universo. Nomos y cosmos parecen coextensos (p, 39) Esto se produce gracias a los mecanismos de internalización, externalización y objetivación (p, 31), creando un nomos totalizador (p, 34)

²⁸⁸ Rosnay, *El hombre simbiótico*. 199-200.

²⁸⁹ Yuval Harari, *Homo Deus. Breve historia del mañana*. (Barcelona: Debate, 2018), 333

hacia el futuro, en el sentido de la aperturidad de los múltiples posibles futuros desde las diversidades de visiones históricas de los pueblos y las ciencias, no, sino que es un proceso intensivo y extensivo de totalización: No hay temporalidades en proceso de apertura hacia posibles futuros, solamente la extensión e intensificación de una sola temporalidad: la del tecnocapital.

La Teología de la Liberación ante la tecnolatría y la necrotecnología propone la tecnocrística. Las tecnologías avanzadas como la computación cuántica, la bioingeniería, las IA, la ingeniería médica, etc., contienen una gran promesa de bienestar humano y socrionatural. La historia del ser humano es de inventiva y desarrollo de tecnologías para superar las limitaciones físicas y liberar las potencialidades naturales. Si somos coherentes con una teología del Dios creador, que se encuentra implicado en la evolución del universo, y además, es información que orienta hacia las mejores formas de vida a todo nivel, entonces tendríamos que decir que las técnicas y las tecnologías son resultado de esta teleonomía implícita, que circula en todas las cosas y que se expresa en inteligencias, técnicas y desarrollos tecnológicos.

Hemos propuesto que la Palabra de Dios creador informa a todas las formaciones y tejidos de la vida; es información que in-forma, no de manera determinista, sino como aperturidad a infinitas posibilidades que colapsan en campos específicos o estructuras concretas, como se dice del colapso de función de ondas. Ahorrándonos la explicación de secuencias de ensamblajes y conexiones, podemos decir que el desarrollo de tecnologías expresa la creatividad e intencionalidad de la creciente complejidad de la vida, posible por la dinámica creativa de la Palabra de Dios creador. Por lo tanto, podemos decir que el desarrollo de las tecnologías son medios divinos, o sea, revelan la misio Dei. La *Missio Dei* es Dios mismo trabajando en su creación, como energía y fundamento: es el “ergón” de Dios. En un nivel histórico, trabaja en favor de los excluidos y oprimidos. En el Evangelio de Juan, comentado por Juan Mateo y Juan Barreto, se utilizan las palabras ἐργάζεται y ἐργάζομαι (con su raíz: ergón”) para referir al trabajo del Padre y de Jesús en favor de la humanidad oprimida. Dice Mateo y Barreto: *El Padre no conoce sábado, no ha cesado de trabajar, porque mientras el*

*hombre esté oprimido y privado de libertad, es decir, mientras no tenga plenitud de vida, no está realizado su proyecto creador*²⁹⁰.

Las tecnologías como medios de la misión de Dios deben estar encaminadas a proteger las redes de la vida, mejorar las condiciones de vida de las personas oprimidas y vulnerabilizadas, establecer modelos económicos basados en la oikonomía y dignificar la vida de las personas de edad avanzada o con enfermedades degenerativas. Cuando las tecnologías se vacían de su función primordial para saturarlas de códigos egoístas y necrológicos, entonces la teología de la liberación tiene el llamado a hackear esos códigos.

La idea de las tecnologías como mediaciones de la misio Dei nos ayudan a no demonizar los avances en las tecnologías de punta, así mismo nos previene de sus aplicaciones egoístas con costes contra la red de la vida. Teológicamente la tecnogénesis se encuentra en la encarnación de la palabra de Dios. La encarnación como la mediación entre lo infinito y lo finito, entre lo divino y lo humano, hace posible la salud de todos pueblos y la creación. Aún podríamos ir más lejos y decir que la tecnogénesis inicia con la Palabra creadora de Dios, como acción trinitaria: Dios mismos haciendo posible por su Espíritu la formación de nuestro universo y su complejidad. *El verbo se hizo tecnología y habitó entre nosotros*, o puso su tienda entre nosotros. La tienda que nos crea la tecnología es nuestra casa común, la cual integra lo biótico y lo abiótico, en esa tienda se revela Cristo, y en esa tienda se nos llama a la unidad en la diversidad, a las interrelaciones y solidaridad.

Vista desde esta óptica, las tecnologías como intenciones, operaciones y maquinaciones deben estar al servicio del cuidado de la vida, lo que implica que donde se niegue el don de la vida, se debe proceder a operaciones decodificadoras y restituidoras de códigos de vida. Las tecnologías pueden ser expresión de los dones de Dios a través de avances en la salud, preventiva, paliativa y sanadora, también, en el desarrollo de comunidades o ciudades en equilibrio ecosistémico. La tecnocrística contiene la posibilidad, a un nivel de operaciones en salud y bienestar social, de restaurar la imagen de Dios en las personas, comunidades y la creación, dañada por el pecado estructural y personal. La tecnocrística es aliada del shalom y la Gracia estructural, o mejor dicho, es su operacionalizadora para la reconciliación y bien.

²⁹⁰ Juan Mateo y Juan Barreto. *El Evangelio de Juan*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979. P,283

Esto requiere operaciones de restauración de los lazos rotos por el mal, y en términos terapéuticos, la tecnocrística tiene un lugar importante en esto.

Pero debemos guardarnos de llevar demasiado lejos estas reflexiones para no caer en un tipo de tecnolatría, a la Silicon Valley. Heidi Campbell muestra tres relatos en la comprensión de las relaciones entre espiritualidad y tecnología, las que presentan diversos grados de tecnolatría:

- La tecnología como redención: se presenta así con un componente escatológico, a saber, puede hacer retornar a la humanidad a su estado de perfección original.
- La tecnología como fuerza espiritual, en el sentido de la techgnosis de David Erik²⁹¹. La veneración como a un dios.
- La tecnología como un sistema de creencias que pueden desempeñar un papel religioso en la sociedad.²⁹² Esta propuesta crea, lo que Norbert Bilbeny critica como exceso de optimismo en el internet en clave de redención moral,²⁹³ lo que plantea una tecnolatría, cayendo en las trampas del transhumanismo.

Es menester tener el cuidado de no confundir el futuro de/en Dios, con la planificación humana con base en las tecnologías más sofisticadas; las tecnologías son mediadoras de la Gracia de Dios y nunca su sustituto. La tentación ha sido en reducir el misterio de la vida divina a imágenes y artefactos manipulables. La idolatría del transhumanismo ronda a las tecnologías, es la máxima expresión del sueño del homo sapiens.

La realidad del tecnoceno se debe a que el desarrollo e implementación de las tecnologías han sido orientadas desde el homo sapiens, con su enorme ego y escaso desarrollo de consciencia espiritual. Los dataístas se equivocan al decir que al aparecer la Internet de Todas las Cosas el homo sapiens desaparecerá para dar lugar el homo Deus, por la razón de que el

²⁹¹ David Erik. *Techgnosis*. New York City: Harmony Book, 1999.

²⁹² Heidi Campbell. Cómo la Iglesia en línea durante la pandemia de la COVID-19 creó un espacio para una visión poshumana del mundo. *Revista Concilium* 391 (2021) 45-58

²⁹³ Norbert Bilbeny. *La revolución en la ética. Hábitos y creencias en la sociedad digital*. Barcelona: Anagrama, 1997.

Cybiont u Homo Deus no puede ser más que el triunfo del homo sapiens; la promesa “y seréis como dioses” se cumplirá.

El mito del Jardín del Edén representa una advertencia contra el poder del homo sapiens que no ha desarrollado la consciencia relacional y de responsabilidad con la Madre Tierra y sus prójimos. Al proyecto de humanización de “cultivar y cuidar” (Gen. 2: 15) no se le dio tiempo para su desarrollo a través de la potencia co-creativa del Adam, muy rápidamente la cuestión se traslada al tema de “series como dioses” o el rompimiento del pacto de vida al ab-usar de los límites. El homo sapiens, que conoce las ciencias del bien y del mal no conoce límites en la dominación o ab-uso de la creación (no comeréis de ese fruto), ni respeta la vida del prójimo (¿Caín, ¿dónde está tu hermano?) Pensamos que Jesús de Nazaret transparenta a Dios, que sus obras eran las de Dios, que revelaba a Dios mismos, por haber trascendido al homo sapiens: Jesús es el primer hombre libre, la primicia de toda la resurrección y reconciliación de todas las cosas en Dios, es el primer *homo sympathicus*.

El homo sympathicus es el ser humano capaz de estar abierto a la experiencia de Dios y ser sensible a su presencia en el mundo, de un Dios que se dona sin esperar nada a cambio ni méritos previos; recobra la capacidad de “cultivo” y “cuidado”. Este homo sympathicus está en referencia al Dios que se deja afectar por el sufrimiento de su creación, en sentido histórico, por el aplastamiento de personas y comunidades enteras por grupos de poder. Jürgen Moltmann nos ayuda a pensar sobre el Dios que sufre, juntamente con su creación, desde la apertura que produce el amor. El Dios apático, del primer motor inmóvil, no es capaz de amar: si Dios fuera impasible, entonces también sería incapaz de amar. Esto contradiría la fe cristiana que confiesa que “Dios es amor”.²⁹⁴ Si es cristianamente posible decir que Dios Padre en su Hijo ha sufrido, podemos decir también que Dios Padre en su Espíritu Creador igualmente ha sufrido con la destrucción y contaminación a que ha sometido el modelo de desarrollo capitalista al planeta tierra. *Dios es amor* es la más grande verdad del cristianismo, y que Dios por amor a su creación sufre con la destrucción, muerte y opresión, no hace más que verificar a la razón perijóretica de una teología de liberación: Dios Creador se ha hecho vulnerable (Kénosis)²⁹⁵ en su creación y encarnación, al asumir la vulnerabilidad del mundo

²⁹⁴ Jürgen Moltmann. *El Dios crucificado*. Salamanca: ediciones Sígueme, 1975. 325; Moltmann, J. (1977) *El experimento esperanza*. Salamanca. Sígueme.

²⁹⁵ Miguel España. *Kénosis, teología política en Nicaragua*. Managua: BYE.LiterArte, 2020. P, 243

y la creatura; en adelante será un Dios “padeciente” juntamente con los gemidos de su creación y de sus creaturas (Rom.8) Lejos de ser un tipo de trascendentalización del sufrimiento significa un acto de solidaridad supremo. No es una necesidad que se le impone Dios, sino una libertad: Dios nos amó primero.

Con la palabra *Symphathicus* queremos expresar una intuición general, que refiere al entrelazamiento de toda la creación o ecosistemas a/entre diferentes niveles, es la *simpatía*: vibrar y genera en el entrelazamiento de la vida, en palabras de Donna Haraway, es *simpoiesis*. Este entrelazamiento no es estático sino dinámico y de complejidad creciente. Teológicamente refiere a la continuidad del “trabajo” de Dios en su creación. También hace la referencia, la palabra *sympathicus*, al sufrimiento que genera la *apatía* al vulnerar la vida en nuestra Casa Común. Padecemos en conjunto por el descontrol del ego humano expresado en estructuras de poder desigual a nivel global, local y hasta en las relaciones interpersonales. Unos padecen de unas formas más que de otras, pero en definitiva los grupos más empobrecidos y oprimidos padecen los disfrutes de quienes se benefician del sacrificio del altar del tecnocapital. La *apatía* como sistema que produce y reproduce sin considerar los impactos contra la continuidad de los ecosistemas, en particular, contra la vida en común de todos los pueblos y no solo la producción de unas vidas consideradas “mejores”, y contra la Madre Naturaleza que padece del todopoderoso homo *sapiens*. Y Utilizamos el sentido liberador de la palabra *sympathicus* como *simpatía- solidaridad*.

La solidaridad no es caridad, aunque caridad haga referencia a las obras del amor. El problema es que la caridad ha sido un instrumento de dominación que reproduce las relaciones de poder desiguales sin permitir un proceso de conscientización y liberación de las personas empobrecidas o explotadas. Caridad es todo aquello que encubre las estructuras de dominación que mantienen en relaciones de poder y de pendencia a grupos menos privilegiados, utilizando la generosidad y buenas obras en favor de los pobres. La solidaridad rompe con la lógica dominante de la caridad en nombre del don de la vida, libertad y justicia. La ecosolidaridad amplía esta visión a todas las formas de vida y ecosistemas amplios, incluyendo la formulación de dinamismo sacionaturales en economía, desarrollo tecnológico, leyes, etc.

4.11. Razón perijóretica y memoria de liberación

El fundamento de la solidaridad como compromiso por la vida, libertad y justicia, no puede ser otro que la memoria. La memoria de nuestras diversas pertenencias: étnicas, culturales, lingüísticas, ecosistémico natural, espirituales, etc. Esta pertenencia originaria cuando es negada, encubierta o destruida es arrojada a la “exterioridad” o más allá de la totalidad del ser de los poderes culturales dominantes. Palabras, símbolos, rituales emociones, música u otras expresiones son “esotéricas” o ininteligibles para la razón dominante. Esta memoria, latente en el inconsciente étnico y en objetos de la cultura, cobra todo su *poder mesiánico* en proceso de recuperación de la propia identidad, consciencia de dignidad, reapropiación de la propia voz y sabiduría, de los fallos y posibilidades, de los saberes y espiritualidades. Poder mesiánico no puede ser más que potencia y ejercicio de ser en libertad y justicia.

No puede haber reapropiaciones en el olvido. El olvido puede entenderse como mecanismo de dominación que rompe con el hilo de la memoria. Hervieu Leger plantea que el principal rasgo de las sociedades modernas (sociedad de cambio) es que ya no son “sociedades de memoria”, dispuestas por entero a la reproducción de una herencia. La propia modernidad convirtió a las sociedades modernas en sociedades que son *cada vez más incapaces de nutrir la facultad que tienen los individuos y los grupos humanos de incorporarse, a través del imaginario, a una genealogía creyente*.²⁹⁶ Víctor Toledo y Narciso Barrera apuntan sobre la pérdida de la memoria en sociedades del *collage*, en sus palabras: Lo que fue la memoria como vínculo y pertenencias, ahora ha degradado a *una vasta colección de imágenes y en un simulacro fotográfico multitudinario*. Es la identidad y la memoria como un *collage*.²⁹⁷ Esta pérdida de la memoria está directamente relacionado con la incapacidad de movilización y pensamiento crítico.

La memoria creyente no solo es religiosa, sino también puede ser étnica, con todo lo que ello implica en términos de creaciones culturales e instituciones sociales. El trabajo de la memoria en América Latina no solo trata de los orígenes étnicos o ancestrales, sino, además, implica la memoria de los desaparecidos y asesinados por la necropolítica, de las comisiones de la

²⁹⁶ Hervieu Léger. *La religión, hilo de la memoria*. Barcelona: Herder, 2005. P, 201

²⁹⁷ Víctor Toledo y Narciso Barrera. *La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Editorial Icaria, 2008. P, 46

verdad ante los crímenes lesa humanidad, de los testimonios de las Madre de Plaza de Mayo, las Madres de Abril, la memoria de Chico Méndez o de Berta Cáceres. El trabajo de la memoria es un trabajo de recuperación, de procesamiento y sanación, de pensamiento crítico y de creatividad.

Las memorias pueden ser apropiadas por lo que Hervieu Leger llama “régimen oficial de la memoria”²⁹⁸, la cual pervierte o anula las memorias populares para imponer las narrativas de los vencedores. Sus medios son muchos: la literatura, la historia oficial, las ciencias en general, la moda, la escolarización, y hoy día las redes sociales. Los “nuevos regímenes de la memoria” en las cibersociedades están marcadas por la conectividad a las plataformas virtuales e informacionales, lo que está profundizando un proceso de desinstitucionalización, desterritorialización y relativización de los referentes culturales y religiosos tradicionales. Esto obliga a los códigos cerrados del tradicionalismo a abrirse o ir desapareciendo ante *la exacerbación de la tensión entre la extrema globalización de los hechos sociales y la extrema atomización de la experiencia de los individuos*²⁹⁹. De similar forma y por efecto de re-axiomatización del sistema esta decodificación puede estar orientada por una lógica de recodificación igualmente dominante.

¿Cómo tener cierto grado de certidumbre sobre la real posibilidad de tejer o retejer una memoria autentica? Esta pregunta es de las más difíciles, porque no se trata de instalar la memoria en un paraíso idílico del pasado, sino que haya certidumbre de que lo que la memoria recupera y reinserta en las aspiraciones del presente respondan a lo que las comunidades han renegociado y aceptado como legítimo. Los garantes de la memoria autorizada³⁰⁰ son las comunidades mismas en diálogo. Las comunidades del presente van preñadas del pasado de sí mismas, y las invocaciones a sus ancestros es para iluminar el futuro. La interculturalidad se teje en el diálogo de las memorias y aspiraciones del futuro. Por ello, la memoria es legítima y autentica como reapropiación consciente y crítica de cara a la construcción de re-existencias intercomunitarias.

²⁹⁸ Hervieu Léger. 2005...p, 237-238

²⁹⁹ Hervieu Léger. 2005...p, 272

³⁰⁰ Hervieu Léger. 2005...p, 250

Latinoamérica, en general, es un tejido diverso de memorias, donde lo religioso en sus diferentes expresiones ciertamente ha sido, y continúa siendo, un eje articulador de las identidades. La memoria biocultural de los pueblos del Sur, planteada por Víctor Toledo y Narciso Barrera, es de suma importancia para la comprensión de que los procesos de formación y evolución de lo natural y paisajístico está íntimamente relacionado con el desarrollo de las culturas, las lenguas y las tecnologías. Esta intrincación ha permitido a los pueblos convivir con los procesos naturales, de los cuales han aprendido sus ciclos para la sostenibilidad biocultural. Para los autores referidos, el conocimiento tradicional se transmite en formas de espiral, a cada ciclo de tiempo, se acumulan saberes, experiencias que se heredan a las próximas generaciones, perfeccionando el saber y la técnica, a partir de “lo que le dijeron” (experiencia histórica acumulada), “lo que le dicen” (experiencia socialmente compartida) y “lo que observa por sí mismo” (experiencia individual)³⁰¹

Teológicamente la memoria es una clave de interpretación bíblicas. El texto bíblico (TaNaK) pos-exílico es el tejido de la memoria desde los desafíos de la reconstrucción de la identidad nacional: memoria del Dios creador, del Dios del pacto con Noé, del Éxodo, de la Alianza del Sinaí, de los profetas, etc; frente a la tentación del *olvido* (שכח) se propone el *cuidado* (שמר): el *recuerdo* (זכר) como fundamento del pueblo liberado (Deuteronomio 8). En el Testamento Cristiano es la memoria de la persona de Jesús de Nazaret, el Cristo. Los cultos, la Santa Cena y el Bautismo, la predicación, toda gira en torno a la memoria del Salvador (Luc. 22: 19: *anamnesis*). Esta memoria se hace efectiva en las tecnologías de las memorias: cultos, ritos y praxis pastoral liberadora, lectura popular de la biblia, y así pasa a la teología de la liberación.

La anamnesis cristiana entraña la memoria de liberación y promesas del Dios liberador del Éxodo y de la vida, contiene la memoria del asesinato y resurrección de Jesús de Nazaret, el Cristo, como fe en que los opresores no tienen la última palabra, ni los pueblos permanecerán eternamente crucificados. Esta memoria de liberación activa las memorias particulares, recordando que en Dios todos y todas somos dignos y llamados a entrar a la celebración de la vida. Por ello, la Lectura Popular de la Biblia y la Teología de la Liberación insisten desde

³⁰¹ Víctor Toledo y Narciso Barrera. 2008, p. 115-116.

su dinamismo al grito de protesta, al pensamiento crítico y a la re-existencias en la celebración de la diversidad de la vida, con todo y sus tensiones.

Por lo dicho, la solidaridad surge en un proceso de recuperación de la memoria, que da lugar a procesos de reapropiaciones, demandas y re-existencias. Sobre esta praxis de liberación y re-existencias reflexionaremos en el siguiente capítulo, por lo pronto anotamos una última mención.

Las re-existencias, en Walter Mignolo, son formas de resistir y desafiar los sistemas de poder y las narrativas dominantes, y que permiten a los seres humanos recrear y redefinir su propia identidad y su relación con el mundo. En este sentido, y desde Latinoamericana, se trata de co-resistir y co-redefinir nuestras existencias. Esta partícula participativa “co” es un prefijo que implica colaboración, en nuestro caso, entre sujetos en proceso de re-existencias. Esto está directamente relacionado con la solidaridad en el sentido expresado en estas reflexiones, y por lo tanto nos permite decir algo sobre la categoría fundamental de otredad/alteridad como fundamento del mutuo reconocimiento entre sujetos libres y re-existentes, frente a la cosificación y degradación de las pertenencias, relaciones e identidades dentro de la lógica de la tecnocolonialidad.

4.12. Amor y alteridad

El amor no puede reducir al otro a objeto de deseo, porque el amor consiste, esencialmente, en la libertad del otro. La percepción del *objeto* que deseo no es más que *la conciencia de mis vivencias* con tal objeto y por lo tanto lo que amo no es al otro, sino a mí mismo. Jean Luc Marion nos lo dice claramente: El amor aparece como una ilusión de óptica de mi conciencia que no experimenta en dicha ilusión más que a ella sola.³⁰² Y de esa manera esto se convierte en una auto-latría: Si yo amo *en mí* al otro será menester que yo *me* ame en el otro, que yo no ame en el otro pretendido más que el ídolo de mí.³⁰³

³⁰² Jean Luc Marion. *Prolegómenos a la caridad*. Madrid: Caparrós editores, 1993. P,91

³⁰³ Jean Luc Marion. 1993, ... 93

Más allá de “las vivencias de mi conciencia” la *intención* hace a la consciencia intencional, o sea, que apunta más allá de ella misma, dejándose *alterar* por la alteridad misma. La alteridad consume la intencionalidad sin transgredirla. La alteridad descentra a la consciencia de sí misma y distiende sus vivencias más allá de sí misma (La alteridad altera). La intencionalidad apertura la conciencia para el encuentro con los sujetos.³⁰⁴ De manera excepcional Jean Luc Marión define en qué consiste la otredad:

Lo que hace al otro decididamente otro que yo, y de entrada distinto a todos los objetos en que yo me realizo sin tregua, no se refiere a cierta cualidad de su objetividad, sino a que el otro se caracteriza porque también él mira éticamente objetivos, también él constituye objetos, también él precede a un mundo³⁰⁵.

Que maravilloso ejemplo nos da Marión al referirse al “arrostrar”, o ver al otro al rostro. *Y en ese mirar no me detengo más que en sus ojos, en sus pupilas, que no es más que un hueco: la pupila.* La pupila es “una refutación viviente de la objetividad, una denegación irremediable de la condición de objeto: aquí, por vez primera, en el bello entorno de lo visible, no hay nada que ver, si no un vacío invisible e inmirable.”³⁰⁶ Ese mirar que no cosifica, sino que constituye: *el otro pone en mí el Yo al desnudo hasta el punto de no dejar exponer más que el me; el Yo se descubre ante otra mirada y descubre que no queda de él más que un me; el “me” designa el Yo descubierto, puesto al desnudo, descentrado.*³⁰⁷

Este podría ser el sentido del dicho de Jesús: “Amar a tu prójimo como a ti mismo”. Amor sin cosificar o reducir a las propias vivencias a la otra persona, que bien se podría seguir amando sin la realidad de tal persona. Este amor cósmico es voluntad de dominio, y su expresión más terrible la vemos hoy en el *deseo de consumo y consumo del deseo*: la Madre Tierra, las personas, las culturas, las luchas políticas reivindicativas, todo es reducido a mercancía, cosas/deseos que alimentan la reproducción del tecnocapitalismo. El amor

³⁰⁴ Jean Luc Marion. 1993, ...95-96

³⁰⁵ Jean Luc Marion. 1993, ...97

³⁰⁶ Jean Luc Marion. 1993, ...97

³⁰⁷ Jean Luc Marion. 1993, ...100

liberador es el que plantea “ama a tu prójimo como a ti mismo”. Desde la crítica fenomenológica de Jean Luc Marión podemos entender este dicho jesuánico desde la radicalidad co-constituyente de las miradas y alteridades irreductibles a mi deseo o elecciones. “Yo soy, si tú eres”.³⁰⁸ Esta comprensión de las relaciones trasciende la lógica del intercambio simétrico, en que todo se reduce a la equivalencia, así los objetos y personas; el valor de uso y de ser trueca en valor de cambio de tener/consumo. La inversión de esta lógica Jesús de Nazaret lo planteó radicalmente: ¿Qué mérito tienen ustedes al amar a quienes los aman? (Luc. 6: 32-35) Esto forma parte de la crítica de la proximidad contra la adelfocracia o poder de los hermano-iguales, en medio de desigualdades y exclusión de los diferentes o menos privilegiados.³⁰⁹

³⁰⁸ Franz Hinkelammert. *Buscando una espiritualidad de la acción: El humanismo de la praxis* (San José: Arlekin, 2020), 36-40

³⁰⁹ Miguel España *Kénosis, Teología política en Nicaragua*. Managua: BYE.LiterArte, 2020. 155-158

5. Laocracia y praxis de liberación

5.1. Laocracia como superación de la tecnocracia

En nuestras reflexiones nos hemos referido a la tecnocracia y a la laocracia, a las que debemos dar un significado un poco más preciso. La tecnocracia es el poder de los tecnócratas. Este poder les viene en forma de mandato por sus saberes y habilidades para crear u operacionalizar las tecnologías al servicio de las redes de poder global. Tecnologías que reproducen saberes, relaciones, modo de producción, algoritmos informacionales, símbolos, sentimientos y deseos, que constituye la interconectividad de las redes de poder. Para Manuel Castells el poder es multidimensional y está organizado en torno a redes programadas en cada campo de actividad humana de acuerdo con los intereses y valores de los actores empoderados. *Las redes de poder persiguen controlar la capacidad de definir las reglas y normas de la sociedad mediante un sistema político que responda fundamentalmente a sus intereses y valores.*³¹⁰ Por lo tanto, los tecnócratas sirven como operadores de alto nivel (CEOs, Hacker, políticos, académicos, religiosos, científicos, crimen organizado, militares) en favor de las élites globales. Pueden operacionalizar códigos de dominación desde las plataformas informacionales, así como desde el discurso político -religioso, todo dentro de la red-poder.

La tecnocracia es el poder de los operadores de las redes de poder. La tecnocracia es el poder que construye la tecnocolonialidad en la era del tecnocapitalismo, con mayor evidencia en las redes de flujos financieros y de multimedia.

³¹⁰ Manuel Castells. *Redes de indignación y esperanza*. Madrid: Alianza, 2012, p. 24-25

Esta tecnocracia de la red de poder global se fortalece en detrimento de la democracia y las soberanías nacionales en los países de América Latina: se debilitan las redes de solidaridades desde abajo y horizontales en nombre de las redes de poder. La soberanía como *potentia* (poder de la comunidad, del pueblo) fue negada u ocultada en favor de su expresión más institucional, *la potestas*, en la que el voto define la participación ciudadanía y la *potentia* equivale a la *potestas* del soberano: presidente, comandante, caudillo, capital, en su ejercicio del poder.³¹¹ La democracia representacional prima sobre la democracia participativa. Roberto Esposito define la representación como *reductio ad unum* de los individuos representados: el pueblo, el estado, la nación³¹². Lo que impera es la voluntad del soberano que representa la totalidad. Es la fetichización del poder, según la tesis 5 de Enrique Dussel.³¹³

Cualquiera pensaría que la democracia sería la alternativa a la tecnocracia global, eso sería razonable pensarlo ya que la democracia integra dos fundamentos necesarios para la construcción de sociedades con desarrollo justo: libertades e igualdades. Sin entrar a las amplias discusiones sobre las teorías democráticas, solamente apuntamos que la democracia en América Latina ha sido un dispositivo en manos de las élites de poder: en una élite de derecha, beneficiará principalmente a los grandes capitales y a la libertad del mercado, en una élite de izquierda, beneficiará las élites que conforman los anillos del Partido-Estado. Nos referimos a los gobiernos reales en su ejercicio del poder y no a las teorías, así como tampoco contradecimos que partidos políticos que se llamen de izquierda actúen autoritaria o totalitariamente, por no decir dictatorialmente. Esto está de acuerdo con el concepto de “democracia minimalista” en la que los regímenes aparentan ser democráticos porque se llevan a cabo elecciones de forma regular y se mantienen ciertas libertades; es lo que en los años 90 Guillermo O’Donnell llamó “democracia delegativa”.³¹⁴ Se comprende las dificultades de hacer real y concreta la democracia, pero nos referimos a cuestiones de

³¹¹ Enrique Dussel. *20 tesis de política*. México: Siglo XXI, 2006. P, 23-33

³¹² Roberto Esposito. *Categoría de lo impolítico*. Buenos Aires: KATZ, 2006. 36

³¹³ Enrique Dussel, 2006...40-47

³¹⁴ Isidoro Cheresky (Compilador) *¿Qué democracia en América Latina?* Quito, Ecuador: FLACSO, 2012. P,30

principios que no deben ser elegidos ni comprendidos desde los capitales, ni desde las agendas de las élites de poder que pretenden perpetuarse. En esto nos ayuda mucho las éticas procedimentales y la ética de la liberación. ¿Quiénes eligen los principios y medios para la gobernanza y el desarrollo?

La democracia sigue siendo un concepto fundamental, que ha aportado algunos controles ciudadanos del ejercicio del poder de los Estados, así también ha dado la posibilidad a la ciudadanía de ejercer sus derechos constitucionales y poder aspirar a condiciones de vida dignas. Aun así, no es tan fácil debido a las relaciones de exclusión, opresión y dependencia que prevalecen en América Latina. Entonces, la tecnocracia política-económica-agroindustrial-militar ha asimilado la democracia y la ha puesto al servicio de las élites.

No estamos totalmente de acuerdo con quienes plantean que las formas de gubernamentalidad que planteaba Michel Foucault ya no sea un paradigma explicativo en las sociedades infocráticas. Byung Chul Han reflexiona desde realidades en que son más notorias las formas de *poder elegante*, o en otros términos del mismo autor, *infocracia*, concepto al que ya nos hemos referido. En América Latina constatamos la creciente infocratización, pero aún prevalecen las estructuras de pecado en sus formas tradicionales a las que responde la crítica marxista, foultcaliana y feminista, por lo cual no es de extrañarnos que la Teología de la Liberación en la era del tecnocapitalismo no solo refiera a la crítica de las dominaciones y dependencias infocráticas, sino a las persistentes formas de explotación y gubernamentalidad. En este sentido podríamos conceder que se están dando conexiones entre diversas formas de dominación.

La laocracia no es el poder del ciudadano que ostenta todos sus derechos, ni de los iguales en una sociedad desigual, sino del pueblo en cuanto excluido, ninguneado y hediento, como diría Kusch. Laocracia es la radicalidad de la democracia, ahí donde los sin voz, los pueblos sobre los que recae el peso de las relaciones de dependencia y exclusión sean restituidos en el foro público. Para algunos analistas la democracia muta hacia una *democracia continua*, que no niega el voto como forma de dar legitimidad a los gobernantes, pero que se opaca ante *otras formas de representaciones y legitimidades que alimentan una vida política*

*ininterrumpida en que los ciudadanos evalúan permanentemente a los gobernantes y vetan aquellas decisiones no argumentadas convincentemente o no satisfactorias.*³¹⁵

Otras formas de representación que pueden integrar las formas directas, asambleas populares y hasta la representación a través de la elección de gobernantes que “mandan obedeciendo”, es el *poder obediencial* que plantea Enrique Dussel en su tesis 4.³¹⁶ Una praxis de liberación en la teología debe considerar esta concepción de democracia desde las comunidades de víctimas, la participación directa y la representación de gobernantes que “mandan obedeciendo”. Claramente sin caer en los romanticismos e idealizaciones de los procesos populares y democráticos.

La democracia es un ideal que se debe objetivar en leyes, instituciones y acuerdos interculturales desde abajo (laocracia) Por lo tanto, la praxis evangélica debe ser laocrática. La praxeología es la reflexión sobre la praxis humana. Praxis humana hay muchas, por lo que podría haber diversos sistemas praxeológicos. En nuestras reflexiones hemos referido sobre la importancia de una praxis particular, la que propone la Teología de la Liberación: la praxis como “opción”, “solidaridad” y “compromiso” con los pobres y oprimidos que resisten ante las estructuras de pecado y re-existen desde un horizonte de libertad y justicia compartido.

5.2. Comprendiendo la praxis

Retomando la estructura analítica de Antonio Gonzáles en su libro *Estructura de la praxis* diremos que la praxis de liberación es una elección u orientación particular para el curso de ciertas actuaciones, lo que en una palabra es la *actividad*. En la filosofía primera de Antonio Gonzáles, existen entrelazados cuatro momentos que dan razón de la estructura de la praxis humana: actos, acciones, actuaciones y actividades.

Los *actos*, en palabras del autor, no son cosas, sino *actualizaciones constitutivamente dinámicas de cosas y constituyen un hecho radical sobre el cual se funda toda verdad y toda*

³¹⁵ Isidoro Cheresky (Compilador) *¿Qué democracia en América Latina?* Quito, Ecuador: FLACSO, 2012. P, 29

³¹⁶ Enrique Dussel, 2006... 34-39

*evidencia ulterior... la justificación radical de la verdad primera está en su carácter de hecho, en su facticidad.*³¹⁷ Es el hecho en cuanto hecho, sin contenido alguno, en principio es su facticidad lo que funda todo contenido, juicio o verificación ulterior. Estos actos no son apodícticos, sino contingentes por ser *factum*, y pueden ser sometidos a críticas. No hay actos absolutos, esto sería ya un contenido anterior que le imprime un sujeto. La *acción* refiere a sistema de actos. Estos sistemas de actos se constituyen a través de cosas que nos *afectan* y determinan en nosotros ciertas *tendencias*, haciéndonos sentir atracción o aversión. La acción humana es personal, en el sentido de que no se puede disociar la acción del agente.³¹⁸ Entendida así la acción se comprende la variedad de praxis por estar orientada por ciertas afectaciones de nuestras afecciones y voliciones. Como seres sociales estamos siendo continuamente *afectados* por ciertas ideas, experiencias, instituciones o medios de información, que orientan nuestras acciones cotidianas. Las acciones entrañan un carácter social, ya que otros intervienen en el transcurso mismo de la acción. En esto consiste precisamente el “poder” social: en que los demás pueden determinar el transcurso de mis acciones.³¹⁹ La *actuación* son acciones con sentido, quiere decir, que entendemos el sentido de lo que hacemos, o sea, son actos intencionales. Mediante los actos intencionales, nuestras acciones adquieren una orientación y estructura. Y esta orientación les da sentido.³²⁰ Por último, la *actividad* consiste en la apropiación de una determinada posibilidad de actuación.³²¹

5.3. La praxis en la TLL y su actualización en la era del tecnocapitalismo

En la teología de la liberación la estructura de la praxis está orientada por *la apropiación de una determinada posibilidad de actuación*, lo que significa que se responde desde realidades particulares, con mediaciones específicas, un horizonte histórico de realización de ciertos anhelos: todo ello desde la perspectiva de la fe. No toda *actividad* es coherente con procesos de resistencias y re-existencias de los pueblos latinoamericanos y caribeños, puede haber

³¹⁷ Antonio González. *Estructura de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*. Madrid: Editorial Trotta, 1997. P, 58-68

³¹⁸ Antonio González. 1997. P, 91-93

³¹⁹ Antonio González. 1997. P, 96

³²⁰ Antonio González. 1997. P, 110-114

³²¹ Antonio González. 1997. P, 148

actividades como reproducción de dependencia y opresión. La posibilidad de actuación de la teología de la liberación se da en el compromiso con los grupos y pueblos oprimidos, sirviendo a la comprensión crítica y liberadora de la fe y las realidades de opresión desde el horizonte de Justicia del reino de Dios, o sea, de Buen Vivir, Bien Común, o, en una palabra: ecojusticia.

La teología de la praxis de liberación es “teología primera”. La teología de la liberación habla de la “ortopraxis”. Lo “orto” de la praxis se lo da la verificación de la validez de las acciones liberadoras y constructoras de nuevas relaciones de reproducción de la vida en las comunidades de víctimas. No se trata, en primer lugar, cuán coherente es nuestra acción con tal o cual ideología externa a las demandas populares o a modelos teóricos, sino cuán coherente son nuestras acciones con el anhelo popular de liberación. Exactamente esta coherencia entre la praxis de liberación y el quehacer teológico tiene su fundamento en el modelo de Jesús de Nazaret, el cual muestra coherencia entre su anuncio y su compromiso con los pobres y excluidos de la realidad de opresión de la palestina del siglo I. Por ello decimos que la cruz, no es un destino, sino una consecuencia: Jesús fue asesinado por los poderes mundanos a causa de su compromiso liberador en favor de las mayorías desheredadas de su tiempo.

Hablar de demandas populares implica un proceso de construcción del sujeto histórico en proceso de liberación, de agendas diversas y objetivos comunes; implica espacios de reflexión, diálogos, consensos y disensos, y decisiones operativas en la resistencia. En síntesis, estos espacios de encuentro, diálogos y decisiones deberían representar en micro nuevas relaciones comunitarias de reproducción de la vida, de lo contrario no podría haber ortopraxis si entra en contradicción los anhelos de re-existencias con las prácticas concretas de construcción de los procesos de resistencia.

Ahora, la praxis de la teología de la liberación ya no es antropocéntrica, sino biocéntrica, su preocupación enlaza, en palabras ya citadas de Leonardo Boff, dos heridas sangrantes: la herida de la pobreza y la miseria (Éxodo 3: 7) y la agresión sistemática contra la naturaleza (Romanos 8: 22-23) (p, 135) Este es el sentido de la praxis de la ecojusticia. Como hemos

planteado en estas reflexiones, ecosistemas no solo refiere al entrelazamiento de la vida “natural”, sino a la visión socionatural. Lo socionatural como una perspectiva que se pregunta sobre las vinculaciones, mutuas afectaciones y posibilidades de tejer la vida entre lo “natural³²²” y lo social (instituciones, políticas, creencias, modelos de producciones, tecnologías, etc.) La praxis de la ecojusticia, por lo tanto, es coherente con la razón perijóretica, porque no solo analiza la crisis multinivel en que ha metido la voracidad del tecnocapitalismo a los diversos ecosistemas, sino que provee un horizonte de acción de resistencias y re-existencias en diversas dimensiones y entrelazamientos: multiespecie, intercultural, epistémico, oikónimo, cosmotécnico. Cada una de estas dimensiones de la operacionalización e implementación de la ecojusticia cuenta con sus medios técnicos/tecnológicos, de los que no nos ocuparemos por estar en el nivel de la reflexión practico-estratégico: sobre la factibilidad, operacionalidad y procedimentalidad concreta. Esto no impedirá que nos expandamos en algunas reflexiones sobre algunas propuestas de praxis de la ecojusticia.

Antes diremos unas palabras sobre el fundamento teológico de la Praxis liberadora de la teología de la liberación en la era del tecnocapitalismo.

La teología de la liberación se ha *apropiado de una determinada posibilidad de actuación* desde la comunidad de víctimas que viven, piensan y actúan desde su fe, en hermandad y solidaridad con hermanos y hermanas que hacen “opción” radical por el seguimiento a Jesús de Nazaret: la teología de la liberación verifica la fe en el compromiso con las víctimas, así como Jesús de Nazaret se jugó la vida del lado de las víctimas. El fundamento de la ética cristiana es el seguimiento a Jesús de Nazaret, de ahí deviene su praxis.

Antonio Gonzáles nos ayuda a reflexionar en tono a la estructura de una *Teología de la Praxis Evangélica* que se fundamenta en la praxis liberadora de Jesús de Nazaret. Sus acciones

³²² Llamamos la atención sobre la dificultad de usar la palabra “natural” para referirse a la dinámica compleja de los procesos de la naturaleza, ya que está cargada de esencialismo, fijismos y reduccionismo cósmico. La categoría naturaleza es eso, una categoría epistemológica y operativa en la construcción de la realidad, así también, la palabra naturaleza hace pensar en lo “puro” de algo que no ha sido afectado por la actividad humana, cosa realmente falsa, por la afectación que ha introducido el lenguaje, la percepción y el trabajo humano.

liberadoras en el Evangelio de Juan se les llaman “señales”, las cuales indican que *algo nuevo está irrumpiendo en la historia* y, continua Gonzáles, *proclaman la ruptura con el esquema de la ley*.³²³ El esquema de la ley condena a todos los desgraciados de este mundo, haciendo caer sobre ellos la culpa de sus desgracias; el esquema de la ley es un poder opresor de todos los que sufren. Jesús de Nazaret con su praxis liberadora rompe con el esquema de la ley y esto es Buena Noticia para todos los derrotados de la historia. La praxis liberadora de Jesús de Nazaret sana y libera de múltiples opresiones a través de "señales " o milagros, por ello, dice Antonio Gonzáles, *"Jesús al beneficiar a todos los presuntos culpables de sus propias desgracias, rompe con este poder opresor del esquema de la ley. Este es el sentido profundo de las expulsiones de demonios"*.

La ley de Moisés es reinterpretada, ya no desde el esquema de la ley, sino desde la gracia que justifica. Pero antes de ser una reformulación doctrinal, esta reinterpretación son acciones de liberación y salvación en la persona de Jesús de Nazaret en favor de los pobres, no porque estos no sean pecadores, sino porque los ricos en este mundo pueden justificar su vida con base en sus acciones (Luc. 6: 24), mientras que los pobres, estando bajo el esquema de la ley no tienen la posibilidad de justificar su propia vida, por lo que pueden entender mejor el Evangelio de la gracia.³²⁴ En ese sentido, la opción por lo pobres no es idealización, es evangelización.³²⁵ El esquema de la ley oprime y degrada moralmente a los pobres, y esto se introyecta en la vida interna, reproduciendo el mal que reciben. Por ello, el anuncio de Jesús es anunciado a los pobres (Luc. 4) y se convierte en una exigencia a los ricos.

Los ricos justifican su vida, o sea, reproducen su vida con base en la acumulación de bienes (Luc. 12: 16-20) y confían en sus riquezas (Mat: 6: 24; 19:12; 1 Tim. 6: 17) sin tener en cuenta a los necesitados (Luc. 16: 19-31); necesitados que son producidos en relaciones de poder, explotación y exclusión. En tiempos de Jesús había muchos mendigos producto de las deudas o enfermedades, mujeres socialmente despreciadas por haber sido “repudiadas” por sus maridos; los impuestos de Estado y religiosos produjeron demasiadas deudas impagables,

³²³ Antonio Gonzáles. *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*. Polígono de Raos: Sal Terrae, 1999. P, 260-261

³²⁴ Antonio Gonzáles. 1999... p, 262

³²⁵ Antonio Gonzáles. 1999... p, 261

y los impuestos para la “Pax” caían sobre los hombros de los pobres: no había peor experiencia que acamparan tropas del ejército romano en las cercanías de las aldeas palestinas.

Entendemos la categoría de Antonio Gonzales “Esquemas de la ley” como códigos de dominación, similares a las codificaciones que se ejecutan hoy día por las formas de tecnocapitalismo. Recordemos que hemos afirmado las diferentes tecnologías como códigos de dominación: tecnologías políticas, económicas, religiosas y epistémicas expresadas en el templo y la ritualidad, el palacio, el Sanedrín, la burocracia, etc. Mucha similitud con las tecnologías actuales de dominación, con la diferencia en el desarrollo de las tecnologías de las ciencias de la información, la robótica y la IA, diseñadas o in-formadas desde y para los intereses del sistema de pecado.

La estructura de pecado la Biblia la identifica con códigos de dominación en las fuerzas llamadas Diablo, Satanás o Mammón, demonios, espíritus inmundos, y por lo general, siendo entendidos bien esos códigos críticos en el Nuevo Testamento, representan relaciones de opresión concretas en la vida de las comunidades aplastadas palestinas por Roma, el Sanedrín, Herodes o el Templo; la estructura de gracia la Biblia la nombra reino de Dios, y sus códigos de vida le llama Evangelio. Lo que significa que existe un conflicto entre una praxis que reproduce los códigos de dominación y otras que reproduce los códigos de vida. Ciertamente que el Padre y Jesús aún trabajan, pero también el maligno está al acecho para la dominación de las tinieblas.

Las fuerzas de muerte y pecado son tan reales como los mismos cuerpos de personas que sufren exclusión y opresiones. Donde quiera que las injusticias y la insolidaridad prevalezcan, ahí indefectiblemente se encuentra el Diablo o los demonios. No se trata de ningún materialismo evangélico, sino que no podemos cazar pompas de jabón mientras los poderes del maligno aplastan a millones de seres humanos. La oración, la predicación, el ayuno son medios espirituales que movilizan la consciencia, la hacen sensible al clamor de los pobres: incoherencia sería realizar prácticas y ritos religiosos cuando nuestro corazón está lejos de Dios y el prójimo; la fe se verifica en la práctica del amor. Para aquellas personas

que exigen que la fe se verifique, que muestre su validez de verdad, ahí está: Dios es amor y el que no ama, no ha conocido a Dios, porque Dios es amor (1 Juan 4:8). Que tenga razón la crítica anticristiana o no, solo depende de nuestra praxis liberadora, sino, hemos fracasado.

La praxis evangélica solo puede darse evangélicamente, es decir, ubicado en los tipos realidades en que se ubicó Jesús de Nazaret y con la fe de Jesús de Nazaret. Mucha discusión ha habido en torno a quién fue realmente Jesús. La crítica histórica de la Biblia ha dicho mucho al respecto, que desde la perspectiva de Albert Schweitzer las reconstrucciones de Jesús en la *primera búsqueda* no era más que la proyección de la cultura de los mismos investigadores: los diversos intentos de alcanzar al autentico Jesús de Nazaret cargan necesariamente con los presupuestos del historiador³²⁶. Desde América Latina, la teología se define desde la opción del Dios liberador en favor de un pueblo sojuzgado (Ex. 3), el mismo que promete Tierra que fluye leche y miel, es decir, nuevas relaciones siconaturales desde la perspectiva del Dios de la vida y la historia; la persona de Jesús se comprende desde una cristología ascendente, o desde abajo: Jesús se revela como el Cristo por su adhesión incondicional al Padre, en sus obras revela la obra de Dios en favor de los pobres y oprimidos. Por lo último referido es que en la teología de la liberación no solo se habla de la fe *en* Jesús, sino en la fe *de* Jesús: creer *en* Jesús es creer como el creyó, o sea, cómo él orientó toda su vida desde la fe en el Dios de la vida y la Justicia. Por ello es evidente que el Espíritu Santo obraba en él, porque era dúctil al espíritu de Dios.

Es una verdad para la teología que la praxis de la iglesia es consecuencia de la praxis de Jesús, el Cristo Señor de la historia. El texto Bíblico es testimonio de la recepción del legado de Jesús por diversas comunidades. Los textos Bíblicos leído en las comunidades cristianas originarias no eran códigos cerrados, sino verdadera revelación viva de la presencia de Jesucristo en las comunidades. La Palabra de Dios era un acontecimiento de vida y celebración para la misión. Esto es así a pesar del encubrimiento del Evangelio por la instalación de las estructuras eclesiásticas en el poder del mundo. Y esto no es solamente causa del giro constantiniano y teodosiano, sino que ha significado una tentación en toda la historia de la iglesia, sobre la cual Jesús advirtió: *El que quiera hacerse grande entre ustedes*

³²⁶ Antonio Gonzáles. 1999... p, 255

deberá ser su servidor, y el que quiera ser el primero deberá ser esclavo de los demás (Mt. 20: 20-28)

Lo dicho explica, en parte, las razones por la que la teología de la Liberación fue tan atacada, porque tenía claridad de su lugar fundamental: con los pobres y oprimidos de la historia. Ha sido muy citada la Instrucción Vaticana de 1984 contra la TL por su “interpretación global del cristianismo desde los instrumentos-ideología marxista”, acusaciones provenientes de igual manera de ámbitos conservadores y fundamentalistas evangélicos de algunas misiones de Estados Unidos. Como hemos señalado, junto a Helio Gallardo, la TL no asumió acríticamente la visión ideológica y la estrategia política de los marxismos en América Latina, sino del movimiento de base de liberación, en las que convergían objetivos de justicia y liberación entre diferentes agrupaciones populares.

Esto fija el lugar de la teología y su lugar teológico: el lugar es la plaza pública³²⁷, el compromiso concreto con los oprimidos³²⁸ o el camino.³²⁹ La teología antes de ser liberadora debe liberarse de los códigos *kyriarcales*, como plantea Elizabet S. Fiorenza³³⁰, o *pervertir* la teología sistemática como reta Marcela Althaus Reid³³¹, o de la legitimación de las estructuras de poder que oprimen a los pobres desde el discurso religioso. Esto propone un reto de repensar los fundamentos epistemológicos de la teología de la liberación.

En términos generales, y no profundizaremos por ser cosa conocida, la teología de la liberación pasó por un proceso de apropiación por diferentes sectores y grupos en resistencia social y epistémica, que permitió una crítica a los fundamentos de la TL, como el caso de las teologías feministas en América Latina que reivindica la visibilización de la opresión de las mujeres pobres, indígenas, negras, lésbica, como sujetos teológicos. En este sentido, la teología feminista de liberación ha podido reivindicar los rostros concretos de las mujeres en

³²⁷ Olegario de Cardedal. *El quehacer de la teología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2008. 259

³²⁸ Leonardo Boff. *Cómo hacer teología de la liberación*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986. 16-18

³²⁹ Juan Mackay. *Prefacio a la teología cristiana*. Buenos Aires: La Aurora, 1946. Capítulo II: Dos perspectivas: El balcón y el camino. P, 38-62.

³³⁰ Elizabeth S. Fiorenza. *En las sendas de Sofía*. Buenos Aires: LUMEN, 2003.

³³¹ Marcela Althaus. *Teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2005.

su lucha por tener derecho a su cuerpo, su voz, su sexualidad, su fe. *En la teología feminista el principio rector es la promoción de la plena humanidad de las mujeres, por parte de las "experiencia de las mujeres" como fuente y sujeto de la teología.*³³² De esto da testimonio Elina Vuola en su libro *Teología feminista/Teología de la liberación*³³³. Similar proceso significó la teología de la negritud de los pueblos caribeños y afrodescendientes en la recuperación de sus cosmovisiones y prácticas ancestrales en tensión con la identidad cristina-negra, en palabras de Quince Duncan:

Solo con la confrontación/integración entre estas dos dimensiones de la identidad negra-cristiana es que puede darse la “liberación de ambos”, pero solo mediante la desarticulación en la práctica de la dominación occidental y de las causas del racismo antinegro será posible que Dios aparezca con su rostro de amor y de liberación³³⁴

Hemos referido la ecoteología, que ha aportado una más amplia perspectiva epistémica y practica de liberación, por ejemplo, en Leonardo Boff e Ivone Gebara: el primero vincula la opresión de los pobres con la herida sangrante de la Madre Tierra, y la segunda, vincula la opresión de la mujer y la Madre Tierra.

5.4. La praxis epistémica de liberación

El giro decolonial permite a la teología repensar la herencia estructuradora de las relaciones de dependencia y opresión. Lo abismal, la crítica a la monocultura occidental, la sociología de las ausencias y de las emergencias³³⁵ en Boaventura Santos es parte de la crítica a la construcción del poder y del paradigma dominante, el cual tiene su origen en la negación y erradicación de las diversas formas de saber y reproducción de la vida entre las comunidades de América Latina y el Caribe: es decir *epistemicídio*. En Walter Mignolo encontramos la crítica a la invención de América desde el saber y la imaginaria europea como forma de

³³² Mercedes Navarro y Pilar de Miguel (eds) 2004. *10 palabras claves en Teología Feminista*, p. 487

³³³ Elina Vuola. *Teología feminista/Teología de la liberación: los límites de la liberación*. Madrid: IEPALA Editorial, 2000.

³³⁴ Duncan Quince (et. al.), *Cultura negra y teología*. San José: DEI, 1986. P, 27-40

³³⁵ Boaventura de Souza. *Epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI/CLACSO, 2009.

dominación, en la que la modernidad no es más que el anverso de la colonialidad que ha asestado una “*herida colonial*”, frente a lo cual se plantea la categoría de “reapropiación” para la re-existencias como paradigma superador a lo moderno/colonial.³³⁶ Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Rita Segato o Laura Catelli, por nombrar a otros, que aportan valiosos análisis decoloniales. La teología de la liberación en sus diversas expresiones o tendencias dialogan con estas propuestas para superar el paradigma/episteme dominante tan marcada en la teología tradicional o clásica.

La crítica a la epistemología dominante es fundamental para una praxis de liberación, porque cargamos con “la herida colonial” en nuestras formas de pensar, construir relaciones y nuestras realidades, que se han introyectados y naturalizados, por lo que las reproducimos en formas de diversos tipos de violencias abiertas y sutiles. Cicatrizar esta herida es parte de una praxis de liberación a través del trabajo de la memoria, es decir, el proceso de reapropiaciones de nuestras historias, identidades, tradiciones y espiritualidades en tensión y crítica con nuestra dimensión mestiza, en palabra de Rodolfo Kush pasar por un proceso de fogocitación.³³⁷

Las visiones, epistemologías, identidades y tradiciones de la sabiduría del Sur replantean los valores y visiones del mundo y su estructuración política del quehacer en la investigación desde la perspectiva del Sur, como plantea Marco Mejía: *desaprender aquello en que habíamos sido formados, reconociendo en las enseñanzas, por ejemplo, de nuestros grupos originarios que “adelante es atrás” y “el presente se construye desde la ley de origen”, lo cual visibilizaba otro horizonte epistémico*”³³⁸ Categorías como “corazonar”, “apapachar” o “tejer la vida”, hablan de otras formas de entender la vida, las relaciones, la economía, etc., que no responde a la lógica neoliberal capitalista o la sociedad de consumo, sino al

³³⁶ Walter Mignolo. *La idea de América. La herida colonial y la opción decolonial* Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.

³³⁷ Rodolfo Kush en su libro “América Profunda” propone su proyecto de “fogocitación” que consiste en la absorción de las pulcras cosas de occidente por las cosas de América, como a modo de equilibrio o reintegración de lo humano en estas tierras. Kusch. 1962. *América Profunda*. Buenos Aires. Ed. Biblos, p, 23-29.

³³⁸ Marco Mejía (Coordinador) *Investigar desde el Sur. Epistemologías, metodologías y cartografías emergentes*. Bogotá, Ediciones desde abajo. 2022. P, 20

sentipensar, que es una forma de pensar y sentir que está en sintonía con los ritmos y ciclos de la naturaleza, y que se basa en la comprensión profunda de los valores y creencias de la comunidad. El sentipensar también implica una forma de pensamiento crítico que examina las implicaciones éticas y políticas de las acciones humanas y su impacto en la naturaleza y la comunidad.

La espiritualidad y sabiduría indígena de interrelación de la vida expresa correctamente la razón perijóretica, que por un lado, promueve y celebra la dinámica compleja y tensa de la vida en todas sus formas y de todos los ecosistemas, y por otro lado, es una perspectiva crítica contra todo aquello que destruya el tejido de la vida. La vida es un tejido en el que los seres humanos estamos implicados y no somos sus tejedores, al contrario, nos hemos convertidos en destejedores. La razón predatoria del homo sapiens moderno ha hecho pensar que somos superiores que todos los seres vivos: “el hombre es medida de todas las cosas” o el hombre es “centro del mundo” y “artífice de sí mismo”, superior a todas las especies, decía Pico della Mirandola en su *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Este antropocentrismo es fuente del desastre ecológico; no *antropos* como cualquier humano, sino el varón, blanco, ilustrado y cristiano, lo que vincula el antropocentrismo con el racismo, colonialismo y capitalismo. La razón perijóretica es la perspectiva crítica de la teología de la liberación en la era del tecnocapitalismo que nos está llevando, no solo al desastre climático y ambiental, sino al acrecentamiento de los abismos de desigualdad, exclusión y opresión socionatural. Teológicamente la razón perijóretica es el sí del Dios de la vida a las diversas formas de vida, y el no a todo aquello que la niegue: el Evangelio es anunciado para la liberación de las cadenas de los pueblos y de la Madre Naturaleza.

Esta crítica a la epistemología de dominación permitirá ensayar una Interfaz-hermenéutica que aporte a una comprensión vincular de la vida desde la fe. Es la construcción de una Inteligencia de la Fe (IF) que ayude a la teología a ser cada vez más conscientes de las continuidades entre espíritu y materia, entre naturaleza y cultura, entre lo tecnológico y la coevolución de todas las cosas. Esta IF no es *la* realidad, sino una tecnología epistémica que nos ayuda a ser cada vez más conscientes, a ver mejor y a crear un diálogo que supere los dualismos, reduccionismos, determinismo, esencialismos o universalismos. La teología clásica ha procedido por anulaciones epistémicas y ontológicas de la red de la vida por medio de códigos (dogmas, metafísica religiosa). La teología, como otras epistemes

coloniales, son formas de gubernamentalidad cósmicas. La praxis de liberación, por lo tanto, tiene este trabajo de “profanación” de los códigos cerrados que pretender reducir la riqueza y complejidad de las ideas de Dios a una sola imagen, discurso o intereses. Construir esta IF y ejercitarnos en su uso dará paso al *diálogo teosimpoiético*. La ecojusticia multiespecies, propuesta de Donna Haraway, no puede ser impuesto por una sola especie, la homínida, ni siquiera debe llegar a pretender hablar en nombre de todas las especies y ecosistemas, sino que debe primero co-ver, co-escuchar, co-sentir, co-imaginar para convivir en el entramado de la vida. Esto lo permite la IF codificada por una razón perijóretica que cogenere vida en diálogo.

La vinculación de lo biológico, las subjetividades y las tecnologías hoy día son más fuertes que nunca. Esta conexión/vinculación ha sido orientada y dominada por los códigos dominantes, pero es necesario reapropiarnoslos. Bernard Stiegler en su texto *La Técnica y el Tiempo T.I* propone la *epifilogénesis* para explicar que el origen del hombre se encuentra, y de forma paradójica, en el encuentro transformador que el propio ser humano hace con el soporte material y técnico. A esto Stiegler le llama “acoplamiento”, en que las sociedades inventan las tecnologías, así como las tecnologías reinventan lo humano, lo que lleva al autor a plantear que “junto a la convergencia biológica existe una convergencia técnica.”³³⁹ De forma similar lo hace Raimon Panikkar en su libro *La puerta estrecha del conocimiento* en el que plantea una cierta simbiosis entre humanidad y máquina, que desde la perspectiva teológica las cosas están interrelacionadas en Dios, ya que estas no son sin Dios, sino con *un Dios que se revela inmanente en el universo y no ya en su conjunto, sino en el detalle concreto y misterioso que la física descubre y que la teofísica reelabora y profundiza.*³⁴⁰

Lo recién referido nos espabila sobre la relación entre tecnologías y la construcción de subjetividades que son in-formadas y sujetadas por la lógica o códigos de las tecnologías actuales, principalmente de la informática e IA.³⁴¹ Las tecnologías epistémicas y las

³³⁹ Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo, 1. El pecado de Epimeteo* (Hondarribia: Hiru Argitaletxea, 2002), 92-94.

³⁴⁰ Raimon Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento*. Sentido, razón y fe (Barcelona: Herder, 2009), 95-98, 95-103.

³⁴¹ Sebastián Touza nos ayuda a comprender el proceso de sujeción de la subjetividad a través de la dominación de la atención y la distracción por medio las plataformas digitales y redes sociales de la gubernamentalidad algorítmica. La construcción de la atención con base a las relaciones “espontáneas” o cotidianas, donde el mundo se nos presenta en su diversidad y diversos intereses

tecnologías máquinas-IA deben ser hackeadas por nuevos códigos, para que de esa manera se puedan construir nuevas subjetividades de solidaridad, reciprocidad y relacionalidad.

Félix Guattari habla de la ecología de lo virtual:

Una ecología de lo virtual se impone, pues, tanto como las ecologías del mundo visible... Más allá de las relaciones de fuerza actualizadas, la ecología de lo virtual se propondrá no solamente preservar las especies amenazadas de la vida cultural, sino igualmente engendrar las condiciones de creación y desarrollo de formaciones de subjetividad inauditas, nunca vistas, nunca sentidas. Es decir que la ecología generalizada -o la ecosofía- obrará como ciencia de los ecosistemas, como apuesta de regeneración política, pero también como compromiso ético, estético, analítico. Tenderá a crear nuevos sistemas de valorización, un nuevo gusto por la vida, una nueva ternura entre los sexos, los grupos de edad, las etnias, las razas.³⁴²

En otra obra Guattari y Deleuze proponen la “revolución deseante” frente a las “máquinas deseantes” como una forma de transformación profunda y radical de las estructuras sociales y políticas que son inhibidoras para el desarrollo humano. Las máquinas deseantes se apropian y dirigen las energías sociales para la reproducción de relaciones deshumanizantes dentro de la lógica del capitalismo. A estas “energías sociales” los autores referidos las llaman *catexis*, la cual es una forma en que los sujetos invisten energía psicológica en objetos, relaciones, instituciones, ideas, etc., y son importantes para la construcción de las identidades y bienestar psicosocial.³⁴³ Por lo que es necesario hackear los códigos de la *catexis* principalmente codificados desde el espíritu del tecnocapitalismo. La “revolución deseante” apunta a lo que venimos diciendo sobre la reapropiación de los códigos de dominación que

cede ante la dominación de la atención dirigida por las plataformas digitales hacia el consumo y el narcisismo individualista, desatendiendo los problemas sociales y de las mismas adicciones digitales. (Maximiliano Tellos (editor) 209-220)

³⁴² Félix Guattari. *Caosmosis*. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1996. P, 113

³⁴³ Félix Guattari y Gilles Deleuze. *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1998. P,409-413

se encuentran en los diseños de las tecnologías epistémicas y en aparatos tecnológicos, que hemos interiorizados gestando una subjetividad de dominación.

La “revolución deseante” recodifica la psicopolítica del “poder inteligente”³⁴⁴ o “poder elegante” por una subjetividad social que reproduzca la ecojusticia en todas sus dimensiones. La “revolución deseante” requiere de “tecnologías insurgentes”, que en la reflexión de Maximiliano Tello son procesos de reapropiación de las plataformas digitales y redes sociales de las garras del tecnocapitalismo y del control de la gubernamentalidad en nombre de procesos de luchas sociales. Muchas organizaciones hackfeministas en América Latina comienzan a fisurar los códigos de dominación, *mediante un trabajo orientado al desarrollo de infraestructuras tecnológicas autónomas que soportan las actividades y la información de otros movimientos feministas latinoamericanos. Estos colectivos disidentes disponen servidores gratuitos y herramientas colaborativas para el trabajo online de activistas, además de talleres para el aprendizaje de tecnologías libres y seguridad digital.*³⁴⁵ “Tecnologías insurgentes” también lo son las epistémicas y simbólico-representativas, que nos informan de formas alternativas de conocer, interpretar y construir nuestras realidades desde la memoria, el deseo, la movilización y la conectividad digital de los pueblos del Sur.

La ecoteología introduce una perspectiva mucho más amplia a la revolución deseante de los pueblos del Sur por justicia y liberación, a partir de otro deseo originario: el anhelo de toda la creación por su liberación (Romanos 8: 21) La ecoteología invita al cuidado de la creación, al descentramiento del antropos y del capital, en favor de la complejidad creciente de las relaciones ecosistémicas como dinámica del Espíritu creador. Las teólogas feministas nos invitan a hackear el poder-red por medio de estar atentos y atentas a las exclusiones o dominaciones expresadas en sesgos o racismo³⁴⁶ que se ejecutan en las codificaciones de las IA y las plataformas informacionales, así mismo luchar por integrar la perspectiva de género

³⁴⁴ *Psicopolítica*. Byung Han. 2014. P, 16-17

³⁴⁵ Andrés Tello (Editor) *Tecnología, política y algoritmos en América Latina*. Viña del Mar: Ediciones CENLATES, 2020. 64-68

³⁴⁶ ONU. Sesgos, racismo y mentiras: afrontar las consecuencias no deseadas de la Inteligencia Artificial. [Sesgos, racismo y mentiras: afrontar las consecuencias no deseadas de la inteligencia artificial](https://www.un.org/es/news/story/2023/03/ai-bias-racism-and-lies) | Noticias ONU (un.org)

y las reivindicaciones de las mujeres dentro del desarrollo de la IA³⁴⁷ desde la perspectiva de la fe y la relectura del texto bíblico.

La lucha por decodificar y recodificar las tecnologías, pasar de las necrotecnologías a las tecnocrísticas, es un trabajo Bíblico y teológico fundamental. Con anterioridad hemos referido a la clave exegética fundamental en la redacción de las tradiciones del Antiguo Testamento: la memoria de la esclavitud. Con base en este recuerdo se fundamenta la identidad de todo un pueblo (Deuteronomio. 8), asimismo se operacionaliza la reapropiación de tradiciones cananeas circundantes despojándolas de su carácter idolátrico, o sea, de su poder esclavizador. De esta manera, la construcción de la identidad del Israel bíblico queda vinculado a las más diversas tradiciones de los pueblos circundantes, de igual forma, nos lega tradiciones decodificadas de relaciones de explotación y servidumbre a través de los textos sagrados. La Biblia es máquina-tecnología y a la vez clave decodificadora capaz de operacionalizar una hermenéutica liberadora, o sea, crear un interfaz desde la cual relacionarnos con una nueva simbólica de liberación y nuevas relaciones socionaturales: es capaz de construir utopías, o mundos diversos de justicia y libertad.

La Biblia ha sido investida por una *catexis* de dominación, que ha generado espiritualidades de sometimiento. Cuando decimos espiritualidades nos referimos, tanto a visiones de la vida, codificación de las culturas y estructuración de relaciones ecosistémicas. La espiritualidad es una manera de expresar las formas en que lo más íntimo de las personas y grupos sienten, viven, actúan y se relacionan en diferentes dimensiones: simbólica, emocional, política y tecnológica. La espiritualidad no se reduce a ciertas prácticas o pertenencias religiosas. La práctica de relectura de la Biblia desde la sospecha y la sofialogía³⁴⁸, la lectura popular de la Biblia desde la perspectiva campesina y de las negritudes, con ojos de niño y niña, o desde la vivencia de las comunidades LGBTIQ+, pueden dar lugar a una *catexis* o espiritualidad para la ecojusticia.

³⁴⁷ Paola Ricaurte y Mariel Zasso (Editoras) *Inteligencia Artificial Feminista. Hacia una agenda de investigación en América Latina y el Caribe*. Cartago, Costa Rica: Editorial Tecnológica de Costa Rica, 2022.

³⁴⁸ Elizabeth S. Fiorenza. 2003. P, 24-28; *Los caminos de la sabiduría*. Polígono de Raos, 2004.

5.5. Reapropiaciones, ciberactivismo y la búsqueda de una ética liberadora en la era del tecnocapitalismo

La praxis epistémica es necesaria, juntamente con las “insurgencias tecnológicas” en el decir de Maximiliano Tellos y el ciberactivismo desde la proxemia digital que plantea Roxana Cabello. El ciberactivismo es la incidencia social a favor de agendas populares desde las redes sociales, convirtiéndose cada persona en actor-red de procesos de denuncia de las injusticias, opresiones y represiones de las tecnologías del poder-red, compartiendo y facilitando información, el fin es doble: desmentir las estrategias encubridoras y legitimadoras del poder-red, a la vez, poner al centro las demandas y agendas populares. El ciberactivismo debe darse desde una *proxemia digital*, o sea, la construcción de la *trama del espacio digital* como *espacio vívido, es decir, como ámbito que se constituye a través de interacciones y que opera como entorno de las mismas, donde confluyen nuestra experiencia, nuestra percepción y nuestra imaginación*. Podemos decir que el espacio digital se constituye como *espacio público* a través de distintos tipos de comunicaciones desde los cibersujetos, actores-redes y hacker-cracker con opción por los pobres y oprimidos³⁴⁹.

Este tema de la proxemia digital nos remite a la propuesta habermasiana sobre la *Acción Comunicativa*, esto es, un enfoque intersubjetivo que destaca la importancia de la comprensión mutua y el diálogo en la resolución de conflictos y el alcance de acuerdos en la comunidad consensual, *libre de dominación, y como institución democrática de legitimación*³⁵⁰ Dussel pasa revista a la propuesta de Habermas criticándole la falta de un *principio material* que permita al *principio universal* moral concretarse en favor de las comunidades de víctimas, o sea, Dussel propone una ética material y de factibilidad: *la reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad*.³⁵¹ Las plataformas digitales hoy día permiten acercarnos para la comunicación intersubjetiva que genere pertenencia y relacionalidad y no solo conectividad que falsee la atención³⁵² Las éticas procedimentales son de sumo importante (K. O. Apel, Habermas, J. Rawls) para construir

³⁴⁹ Susana Morales y Elizabeth Vidal (Coords.) *¿Quién se apropia de qué?: tecnologías digitales en el capitalismo de plataformas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2022. P, 24.

³⁵⁰ Enrique Dussel. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, 1998. P,188

³⁵¹ Enrique Dussel. 1998... p, 187

³⁵² Cf: Nota de Sebastián Touza sobre la atención y la distracción

espacios de democracia participativa y popular, o mejor dicho, construir laocracias. Actos *perfectamente buenos* son empíricamente imposibles, y el hecho de que los realicen *comunidades de víctimas* no es garantía de total bondad y transparencia. De lo que se trata es de integrar criterios y principios precisos dentro de lo que Dussel llama “arquitectónica” para la edificación crítica de una Ética de la Liberación desde el *criterio crítico de factibilidad* y el “*principio de liberación*”.³⁵³

Desde la perspectiva de las disputas por el ciberespacio, Lucas Misseri, en referencia a Cees Hamelink³⁵⁴ propone una ética consensual: *las soluciones a los dilemas morales sólo pueden ser halladas a través del diálogo entre los afectados y no por prescripciones y reglas*. Desde ese punto de partida propone tres principios para regular las conductas en el ciberespacio, que según él autor, se derivarían de los Derechos Humanos. Estos son, primero, el *principio de igualdad* como opuesto de la discriminación en sentido negativo. Segundo, la *seguridad* como protección frente al daño. Tercero, la *libertad* como opuesta a la interferencia tanto pública como privada. Por último, el autor considera que estos principios tienen que enmarcarse en una cultura de la compasión en lugar de una cultura del dinero.³⁵⁵

Esta discusión, apenas referida, en torno a la ética crítica de liberación está pensada desde la construcción de sujetos localizados, por lo que nos preguntamos ¿Podrían repensarse estas éticas procedimentales y de liberación desde las posibilidades que nos abre la interconectividad digital? ¿Cuáles serían sus límites, posibilidades o hasta peligros? ¿Cómo y en qué sentido la razón perijóretica de la teología de la liberación en la era del tecnocapital puede aportar a juzgar, validar, implementar y recodificar una ética de la liberación que hackee -crackee y reapropie los códigos cerrados de la tecnocolonialidad global? La filosofía de la liberación y la teología de la liberación comparten premisas, fundamentos y enfoques que permite decir, respetando sus objetos y puntos de partidas de cada cual, que las reflexiones aquí vertidas podrían brindar un marco desde donde iniciar un diálogo crítico para echar una nueva mirada a los procesos de exclusiones y opresiones que ocurren en las

³⁵³ Enrique Dussel. 1998... p, 279-280: 553-568.

³⁵⁴ Cees Hamelink. *Ética del ciberespacio*. México: Editorial Siglo XXI, 2015.

³⁵⁵ Lucas E. Misseri [Comp.] *Ciberespacio y praxis: algunas reflexiones ético-políticas*. Mar de Plata: Kazak Ediciones, 2015. P, 37.

sociedades Latinoamericanas desde los procesos de conectividad digital global, que las redes de poder global y el tecnocapitalismo reproducen.

La teología de la liberación permitió un diálogo con la filosofía y las ciencias sociales en América Latina, aportando a la superación del abismo entre las creencias y espiritualidades que in-forman las identidades de los pueblos en este diverso territorio pluricultural con las ciencias y la filosofía. La praxis de liberación, la revalorización de las espiritualidades desde la perspectiva crítica y liberadora, la reinterpretación del texto bíblico desde la lectura popular en proceso de conscientización, así también, la reformulación de la tradición teológica dio lugar a la revitalización, no solo de las ciencias de la religión y la teología en América latina, sino que abrió vetas insospechadas a las ciencias y la filosofía que asumieron el reto de su latinoamericanidad. Ahora, de nuevo, nos encontramos ante viejos y nuevos desafíos, frente a los cambios acelerados que impone la sociedad hipermoderna e hiperconectada.

El movimiento de liberación en América Latina, del que era parte el movimiento de las Comunidades de Base, Cristianos por el Socialismo y la Teología de la Liberación estaban determinados por la cardinalidad y calendaridad, que circunscribía cuerpos presentes en las luchas. La construcción de los sujetos políticos estaba pensada a partir del trabajo en las fábricas o en el campo, lo que conformaba los movimientos de obreros y campesino, los sindicatos y partidos políticos. Las formas horizontales, organizaciones en redes y pertenencias organizacionales, entrecruzan las identidades de los movimientos sociales. En los años 90 se da un doble fenómeno de desindicalización y neutralización de los movimientos sociales por la *mass* mediatización neoliberal que teledirigía la opinión pública (Homo Videns, diría Geovani Sartori³⁵⁶) en favor del “mundo feliz” de las sociedades de consumo, esfuerzo y méritos individuales. Esto aparentaba verdad, más cuando CEPAL

³⁵⁶ Para G. Sartori el Homo Videns se refiere a una sociedad en la que la imagen y la visualización predominan sobre el pensamiento crítico, y que la televisión en particular ha cambiado la forma en que las personas piensan y procesan la información. En este contexto, el Homo Videns se refiere a un ser humano que está más preocupado por las imágenes y las apariencias que por la sustancia de las cosas, y que tiene dificultades para entender y analizar el mundo que lo rodea más allá de lo que ve en la pantalla. (G. Sartori. *El Homo Videns. La Sociedad Teledirigida*. Buenos Aires: Ediciones Taurus, 1998) Esto se ha profundizado con la revolución tecnológica 4.0.

anunciaba que la pobreza en Latinoamérica disminuyó, de 204 millones de personas (48.4% de la población) en 1990, para llegar al año 2012 con 167 millones, es decir 28.8 % de la población, aún en medio de un alto porcentaje en la desconfianza en los partidos políticos e instituciones tradicionales.³⁵⁷ Los problemas organizativos y de representación también minaron las organizaciones sociales, esto por razones de las tensiones normales dentro de los liderazgos y diversos intereses, pero fundamentalmente se debió a la desradicalización de las luchas sociales en nombre de la gestión y negociación de las reivindicaciones sectoriales entre los líderes de base con las empresas y el Estado, como nos recuerda Boltansky y Chiapello en su libro *El nuevo Espíritu del Capitalismo*.

El giro de la crítica radical a las reivindicaciones sectoriales en la década de los años 90 permitió que el centro de las luchas de los movimientos sociales antes del 90, la cual consistía en la abolición del sistema capitalista y del imperialismo por la autodeterminación de los pueblos, se atomizara en muchos pequeños centros. Esto ampliaba las agendas y reivindicaciones, restituyendo voces cada vez más particulares y legítimas³⁵⁸; esto es conceptualizado con la expresión “digna rabia”, es decir, la existencia de una “proporcionalidad” entre los distintos grupos que buscaban transformar sus sociedades, donde cada uno de ellos tenía sus propios proyectos, objetivos, historias y recursos. Esto significaba que no era posible plantear un modelo único de revolución y transformación, sino que cada uno tiene características acordes a sus propios ámbitos e historias.³⁵⁹ A pesar de esto, es la apreciación del que escribe estas palabras, prevaleció la lucha dispersa que hizo perder la radicalidad antisistémica, a pesar de los encuentros del Foro Social Mundial que apenas inician a inicios del siglo XXI.

Desde la Primavera Centroamericana³⁶⁰ y las subsiguientes movilizaciones sociales contra la corrupción de los gobiernos, de izquierdas y derechas, como las movilizaciones en Chile en

357 Mario Velázquez, Helen Valslev, Anne Ejdesgaard. (Coords.) *Los nuevos caminos de los movimientos sociales en Latinoamérica*. Monterrey, México: Tilde Editores, 2015, p. 14

358 Mario Velázquez, Helen Valslev, Anne Ejdesgaard. (Coords.), 2015, 15

359 Mario Velázquez, Helen Valslev, Anne Ejdesgaard. (Coords.), 2015, 15-16

360 Desde el 2013 en Nicaragua se dieron una serie de protestantes contra el gobierno de Daniel Ortega por reformas al Instituto nicaragüense de Seguridad Social (INSS) que afectaba a las personas adultas mayores. Posteriormente en Honduras (2014), el Salvador (2015) y Guatemala (2016) se llevaron a

2019 o las protestas contra la represión del orteguismo en Nicaragua en 2018 hasta la fecha, los “nuevos movimientos sociales” dan cuenta de la diversidad y complejidades de los sectores y agendas, superando la concepción tradicional dominante de *conformar un gran sujeto colectivo centralizado y jerarquizado que disputa el poder del capital mediante la ocupación o toma del estado*³⁶¹. En el libro de investigación conjunta *Estado, democracia y movimientos sociales. Persistencias y emergencias en el siglo XXI*, los autores y autoras presentan las diversas luchas y un creciente entretejido de las luchas sectoriales y reivindicativas hacia una perspectiva antisistémica común estructurada por la lucha contra el capitalismo, el patriarcado y la representación. Cada vez más se recupera una visión global que oriente las luchas antisistema, que, sin dejar las reivindicaciones sectoriales, se encuadran en las estructuras de poder global, o red de poder. Es la posibilidad de contraponer al tecnocapitalismo el “*pluriversal vivo y concreto*”.

La praxis de liberación en la era del tecnocapitalismo cobra nuevas formas como “redes de contra poder” (Manuel Castells), “redes inteligentes” (Howard Rheingold) o “estrategia enjambre”. Para H. Rheingold *las redes están constituidas por nodos y enlaces, emplean muchas rutas posibles para distribuir la información desde un enlace a otro y están autorreguladas a través de jerarquías planas de gobernación y distribución de poder... Los miembros individuales de cada grupo permanecen dispersos hasta que las comunicaciones móviles los impulsan a converger simultáneamente en un lugar específico, desde todas las direcciones, en coordinación con otros grupos.*³⁶² Básicamente estas estrategias no son centralizadas, son flexibles y con una gran capacidad de alcance y poder de movilización,

cabo protestantes contra la corrupción de los presidentes de turno en dichos países. (Felipe Puertas. El caso de la primavera centroamericana. *Revista Factum* (16 enero 2017) [El ocaso de la primavera centroamericana - Revista Factum](#) De nuevo Nicaragua (2018) se llevaron a cabo protestas contra el gobierno de Daniel Ortega, primero contra su pasividad ante el incendio de la reserva Biológica Indio Maíz y nuevas reformas al INSS, posteriormente por las masacres perpetradas contra la ciudadanía insurreccionada. (Comisión Interamericana de derechos Humanos. 2018. *Graves violaciones a los derechos humanos en el marco de las protestas sociales en Nicaragua*. [Nicaragua2018-es.pdf \(oas.org\)](#))

³⁶¹ María Fernanda Sañudo Pazos [et al.] *Estado, democracia y movimientos sociales. Persistencias y emergencias en el siglo XXI*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2023. P, 14

³⁶² Howard Rheingold. *Multitudes inteligentes. La próxima revolución social*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2004. 188-189

pasando del ciberactivismo a las ciberturbas o congresos populares como el caso del movimiento en Chile del 2019.³⁶³

En las protestas del 2018 en Nicaragua, contra la gestión del gobierno sandinista, las redes sociales jugaron un papel importante en la denuncia de los atropellos y represión del gobierno, descentralizando la gestión de la protesta, informando sobre las demandas públicas y llevando a cabo un contradiscurso a la narrativa oficialista que trataba de justificar la represión y criminalización de las protestas. Esto permitió la emergencia de un nuevo sujeto político llamado “lxs autoconvocados”. Las personas “autoconvocadas” se entendía como personas de diferentes orígenes sociales, religiosos y políticos, que “encachimbados”³⁶⁴ por la represión, salían a las calles ante la ciberconvocatorias de diferentes grupos a marchar en el campo y la ciudad como muestra de repudio y exigencia de un cambio de gobierno. Nadie respondía a los partidos políticos o intereses mezquinos, la población respondía a lo “AzulyBlanco”, es decir, a lo común como nicaragüenses: la bandera de Nicaragua, lo cual significaba un rechazo a las instituciones políticas, empresariales y militares. En este caso, la única institución social a la que la población respondió fue a la palabra de ciertos Obispos católicos, por haber mostrado solidaridad y autosacrificio en los momentos más oscuros de la represión policial y paramilitar.

Estas praxis de reapropiación y liberación no son inocuas a las estrategias de sobreapropiación de las redes de poder, locales o globales, por lo que las plataformas informacionales pueden convertirse en una verdadera “*netwar*” de discursos y contra discursos en las formas de *fake* y deshumanización del contrincante. Por ello la ciberpolítica debe estar orientada por una ciberética.

³⁶³ La Tribuna. Redes sociales: protagonista clave en el estallido social. (11 de noviembre, 2019) [Redes Sociales: Protagonista clave del estallido social | La Tribuna](#)

³⁶⁴ Esta es una palabra de uso cotidiano en Nicaragua que expresa un sentimiento de enojo, rechazo y exigencia de restitución ante un serio agravio. Esta palabra ha tomado ribetes en la cultura política desde los años 80, que podría equivaler a la palabra “indignados”.

5.6. Ciberética en la teología de liberación

La hibridación da como resultado una ciberpolítica que comporta una ciberética. Ampliamente se ha reflexionado en América Latina la relación entre política, poder y ética. Enrique Dussel en su texto *Hacia una nueva Cartilla Ético Política* resume los principios fundamentales que deben orientar la práctica política en las instituciones sociales: *primero*, afirmar, producir y acrecentar nuestras vidas en comunidad, *segundo*, la consensualidad, y *tercero*, la factibilidad. Estos principios tienen un momento negativo³⁶⁵ y un momento de afirmación creativa: es el momento de la acción creadora. Nos parece que mantienen su pertinencia estos principios, pero deben pensarse desde las posibilidades que hoy nos brinda la acción colectiva-conectiva: la ciberpolítica.

Lucas Misseri en su texto *La filosofía practica y el ciberespacio* realiza una síntesis de las posturas de la ciberpolítica: ciberconservadora, ciberanarquista y ciberliberal. Para el *conservador* no hay nada que temer, sino más bien hay que cercar el ciberespacio restituyéndole sus fronteras, es sólo nueva tecnología que poco a poco se va adaptando a las instituciones tradicionales; el *anarquista* busca hackear las desigualdades del sistema, pero no necesariamente están en contra del modo capitalista de mantener la economía, sino de algunas medidas políticas tomadas por funcionarios particulares, tal es el caso de Julian Assange. Para esta posición la maquinaria digital crece día a día en la capacidad de vigilancia de los ciudadanos por medio del Estado o de las empresas privadas reduciendo las libertades individuales de los usuarios. Por lo que se deben crear leyes de defensa cibercolectivas. La tercera, el *liberalismo*, plantea poner códigos de privacidad en los usuarios, de igual manera defiende políticas de responsabilidad personal. Por último, un rasgo característico de gran

³⁶⁵ Para el primer principio “afirmar la vida en comunidad”: “Dado que las víctimas del sistema en crisis no pueden vivir plenamente por la injusticia que sufren, es necesario destruir en parte (sería una transformación) o radicalmente (sería una revolución) el orden político que causa injustamente tales víctimas”. Para el segundo principio “Consensualidad”: “Las víctimas de la dominación (los habitantes novohispanos) deben participar simétricamente para alcanzar un consenso suficientemente racional”. Y para el tercer principio “factibilidad”: “obliga a participar y asumir la responsabilidad de ocuparse de la organización estratégica y táctica de la lucha, para alcanzar el ejercicio del poder autónomo, libre, como servicio para alcanzar la independencia” (Enrique Dussel. *Hacia una nueva Cartilla Ético Política*. 2020. P, 33-47 [Libros – Enrique Dussel](#))

parte de los liberales ciberpolíticos es el constitucionalismo, es decir, la creencia en que tiene que existir una carta magna convenida por los afectados que permita dirimir los conflictos.³⁶⁶

Ante estas posturas Misseri presenta la ciberética desde las metáforas de Pekka Himanen, el cual propone la contraposición entre *Academia* y *Monasterio*. El *modelo académico* es de origen platónico y se funda en un proceso colectivo de búsqueda, basado en el intercambio y en la autorregulación. En la Academia platónica, en efecto, la aproximación a la verdad se buscaba a través del diálogo crítico y la libre circulación de los resultados conseguidos. El *modelo monástico* sería en cambio el modelo cerrado y jerarquizado, en el que está implicado tan solo un pequeño grupo de personas, y en el que el objetivo se establece de una vez por todas.³⁶⁷ Estos modelos de análisis sirven para la valoración de los modelos de códigos cerrados, jerárquicos de dominación con que se diseñan y ejecutan las plataformas informacionales, y desde nuestra perspectiva más amplia, todas las tecnologías; así también sirve para evaluar software y códigos abiertos que sirvan para la colaboración, la solidaridad y el ejercicio del don.

Para Pekka Himanen el modelo Academia responde a la ética hacker, mientras que el modelo Monasterio a lo que nosotros llamados tecnocapitalismo: dinero, trabajo, optimización, flexibilidad, estabilidad, determinación y contabilidad de resultados. La ética hacker del trabajo consiste en aunar pasión y libertad, donde al centro no esté el dinero por el dinero, sino el valor social y la accesibilidad (ética del don). Estos hackers quieren realizar su pasión junto a los demás y crear algo que tenga valor para la comunidad y merecer por ello el reconocimiento de sus iguales. Además, permiten que los resultados de su creatividad sean utilizados, desarrollados y puestos a prueba por cualquiera, de modo que todos puedan aprender unos de otros.³⁶⁸ Así mismo, Pekka Himanen, integra una *nética* (ética de las redes) definida por los valores de la actividad y la preocupación responsable. Para Himanen la única

³⁶⁶ Lucas E. Misseri [Comp.] *Ciberespacio y praxis: algunas reflexiones ético-políticas*. Mar de Plata: Kazak Ediciones, 2015. P, 24-29.

³⁶⁷ Antonio Spadaro. *Ciberteología...* 2014... p, 106-107

³⁶⁸ Pekka Himanen. *La ética del hacker y el espíritu de la era de la información*. Barcelona: Editorial Destino, 2004. P,116

alternativa visible a los males del informacionalismo, infocracia diría Byung Chul Han, radica en la extensión de estos valores hackers a las sociedades en red.³⁶⁹

Estos acercamientos teóricos y éticos para repensar la praxis de la teología de la liberación en la era del tecnocapitalismo no pretenden reducir la revelación, la comunión, la redención, la Palabra de Dios o el don/Gracia a puras conexiones y relaciones dentro del marco de la construcción de una ciberética de liberación, en el sentido sociotecnológico, así como multiespecie en línea de Donna Haraway. Las reapropiaciones de las plataformas informacionales y tecnologías epistémicas, el rompimiento (cracker) de los códigos de las necrotecnologías y las recodificaciones desde las diversidades identitarias y la lógica de la reproducción de la vida en comunidad de iguales, crea relaciones, conexiones, emociones, disposiciones, atenciones y programas como condición sine qua non para la liberación, la justicia y la celebración de la diversidad de las formas de vida, en equilibrio dinámico. Estas reapropiaciones y recodificaciones desde la lógica laocrática y multiespecie es construcción de la justicia social, justicia ecológica, justicia climática, justicia generacional y de género, así como el reconocimiento de la liberación de las tecnologías para que brille sus posibilidades crísticas. A esto hemos llamado praxis o lógica de la ecojusticia. Es el momento práctico de la razón perijóretica y del trabajo de la Interfaz-hermenéutica de liberación.

La ciberética es la ética del don³⁷⁰, no solo de la práctica del código abierto en las plataformas informacionales, sino también en las relaciones de reconocimiento en las relaciones sociales y sicionaturales. Sin entrar en los diversos planteamientos de la filosofía del reconocimiento (Paul Ricœur, Emanuel Levinas) o en la filosofía del don (Luc Boltanski, Jean Daniel Cause o Jean Luc Marión) diremos que solo podemos entender adecuadamente el sentido del reconocimiento a partir del don, contrario a la lógica del intercambio calculado, de la igualdad inequitativa y de las meritocracias excluyentes. Las políticas del reconocimiento se sustentan en las personas y grupos que han sido ignoradas, invisibilizadas o excluidas de los

³⁶⁹ Lucas E. Misseri. Ciberespacio y Praxis... 2015. P, 34-35.

³⁷⁰ Antonio Spadaro entiende la red como espacio del don, en la que recibo según un proceso que me convierte a mí en nodo de una red compartida de intercambios y que me hace más "rico", por así decir, en el momento en el que doy lo que he recibido hasta ese momento. (2014, 112)

acuerdos sociales³⁷¹, pero adolecen de un mal de origen: se dan a partir de élites políticas y académicas y son inconsultas. De nuevo la tecnocracia.

Filosófica y teológicamente reconocimiento es una afirmación de la dignidad del otro en cuanto otro. Es Yahvé afirmando la dignidad de un pueblo agredido por el poder de Faraón: escucha, desciende, acompaña, libera y promete una tierra para construir identidad (Libro del Éxodo) Es la kénosis del hijo de Dios que se identificó plenamente con la condición más despreciada del ser humano: la esclavitud (Fil. 2. 5-10) Es la afirmación de la humanidad del/la otro por lo que el/la otro es en relacionalidad comunitaria. No es amarme en el otro, afirmarme en el otro, sino afirmar la dignidad del otro en cuanto otro. Esta dignidad dispuesta a su afirmación no es la del sujeto aislado de la sociedad moderna, sino la del sujeto en comunidad. Es permanecer embarazados, y a la vez concebidos, por los otros. Esta capacidad de donarse y ser adonado define el verdadero reconocimiento, como sub-posición de toda praxis o política de reconocimiento, que *signifique la transformación antropológica de la subjetividad humana, entendiendo por dicha transformación el proceso por el cual los seres humanos interrumpen el curso de la violencia como condición de subjetivización y reconocen que la vida es un don que se recibe por y con el otro.*³⁷²

Afirmar la dignidad humana es reafirmación de la imagen de Dios en las personas y comunidades. Imagen de Dios no es el individuo aislado, sino relacionalidad intercomunitaria y tranespecie. Cuando Génesis (1 y 2) habla de la creación de Adam ésta se refiere a la humanidad vinculada por la tierra, el trabajo de Dios (alfarero o campesino) y su Palabra (בְּרָא) a toda la creación. Adam es “varón” (זָכָר) y hembra (אִמְרָה) que conforma la humanidad. Este varón es *ish* (אִישׁ) y hembra es *ishah* (אִשָּׁה) dejando claro el escritor la relacionalidad en la creación de ambos a partir de la misma raíz hebrea. Con relación al Nuevo Testamento, el concepto de dignidad se puede rastrear a partir de la idea de que los y las creyentes son hijos e hijas de Dios, poseen el Espíritu de Dios y por el bautismo son restituidos a la comunión trinitaria. Como podemos observar, ser imagen de Dios tiene que

³⁷¹ Miguel Giusti (Editor) *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea: un debate en curso*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017. 261-361

³⁷² Lorena Zuchel, Ricardo Salas y Torben Albertsen (Editores) *Interculturalidad y reconocimiento. Escritos interdisciplinarios*. Chile: Editorial USM, 2018. P.138

ver con relaciones y pertenencias en comunidad: con Dios, la tierra, la comunidad. Claramente esto plantea un proyecto de vida y esperanza: con relación a la reconstrucción de los símbolos cohesionadores de Israel en el exilio babilónico, y con relación a la construcción de comunidades de vida, celebrantes y justas en el cristianismo primitivo. Es el uso de la imaginación liberadora y creadora desde la inspiración del Espíritu de vida que orienta las fuerzas históricas de los pueblos aplastados hacia la libertad y justicia, o sea, hacia la posibilidad de la autodeterminación y desarrollo integral.

Esta ética del don reafirma la dignidad del otro a partir del reconocimiento de su integridad, sus propias tradiciones y aspiraciones, de sus propias contradicciones, fracasos y debilidades: todo ello desde la comprensión de que la imagen de Dios no se da de una sola vez, sino que se va tejiendo de gesto en gesto, de solidaridad en solidaridad, desde reappropriaciones y des-re-co-aprendizajes.

Palabras penúltimas

Por la fe en el Dios de la vida rechazamos todas las formas de idolatrías y totalizaciones, simplificaciones o reduccionismos contra la complejidad de la vida. Desde América Latina esto significa resistir para re-existir desde la memoria y los lazos con la Madre Tierra. No se trata de ningún tipo de romanticismo o ingenuidad: ahí está la sabiduría ancestral, el sentipensar, las solidaridades y las vinculaciones con los ecosistemas que se plantean desde diversos grupos, movimientos comunidades latinoamericanas.

Las formas de gestionar la psicopolítica desde la transmutación de las pulsiones o deseos, o la valorización del capital a partir de la economía agroextractivista y dependiente, así también de tecnoformación neuronal para crear una interfaz global humano-dispositivo, todo ello ahora es posible a causa del desarrollo de las tecnologías informáticas, de la IA y la robótica orientada desde necrocódigos. La gubernamentalidad y opresiones del siglo XX se perfeccionan con la psicopolítica algorítmica, y los grandes avances en las tecnologías de punta no están deteniendo el deterioro climático y ambiental. América Latina continúa en situación de dependencia, exclusión, y con grandes brechas de desigualdad social y tecnológica.

La división internacional del trabajo expone a los pueblos y los ecosistemas al extractivismo, la contaminación y explotación de mano de obra barata, además, se nos roba nuestras soberanías y autodeterminaciones a través de la extracción de datos de millones usuarios, lo que posteriormente son usados por empresas transnacionales para hacer más eficiente al mercado de consumo y los aparatos de seguridad.

Ante este proceso de perfeccionamiento de los mecanismos de dominación y explotación la teología de la liberación puede ofrecer una crítica radical, negativa y propositiva. Lo hace desde las fuentes que la alimentan: las escrituras, la tradición teológica y la experiencia de compromiso con grupos y comunidades de vida, todo ello desde relecturas que liberen a la teología de códigos coloniales. La radicalidad del Evangelio consiste en la subversión del orden de cosas estructurado desde las élites de poder, por nuevas relaciones ecojustas tejidas

desde abajo: Los últimos serán primeros y el que quiera ser primero deberá servir a sus hermanos, sentencia las Escrituras. Las riquezas consisten en dar para fortalecer el don de la vida y la solidaridad; el cuidado de la creación y la oikonomía van de la mano para que no prevalezca el capital sobre la red de la vida. Por eso el don es lo contrario al capital: el capital concentra riqueza y prodiga pobreza y exclusión; el don vincula solidaridades y rompe los códigos cerrados del egoísmo y las desigualdades.

Las tecnologías epistémicas, informacionales y maquinarias de producción, transforman nuestras sociedades, y con ello alteran nuestra percepción del mundo y de nosotros mismos. Esta transformación del mundo y las subjetividades a través de estas diversas tecnologías puede reflejar las variadas cosmovisiones de los pueblos, pero en el caso de Latinoamérica sus propias cosmovisiones fueron aniquiladas, y se han impuesto cosmovisiones universales occidentales. Es decir, que las tecnologías no solo transforman la base material de la sociedad, sino también las cosmovisiones culturales. En estas reflexiones nos hemos preguntado sobre los códigos que orientan los usos de las diversas tecnologías en nuestras sociedades, porque las tecnologías son útiles y necesarias, pero lo que preocupa son sus efectos: ¿Son colonizadoras o liberan las potencialidades intercomunitarias? ¿Profundizan nuestra huella ecológica o aportan a la recuperación y fortalecimiento de los lazos ecosistémicos? ¿Revelan la misión de Dios o encubren y destejen la imagen de Dios en la creación?

La teología de la Liberación ve las realidades desde la perspectiva de la ecojusticia, que incluye la justicia ambiental, climática, socioeconómica, generacional, de género, tecnológica y cultural. Esta perspectiva se fundamenta en las transformaciones de las ciencias de la complejidad o ecología profunda, que da como resultado una razón reticular. Originariamente la Teología de la Liberación cuenta con una veta propia: la teología del Dios creador, de donde surge una razón perijóretica. La razón perijóretica ve en toda la creación la obra de la Palabra creadora de Dios, al Espíritu creador, que origina, vincula y orienta la creación hacia su máxima complejización. Por ello, no solo denuncia el pecado estructural en términos de exclusión y opresión humana, sino el pecado que destruye los lazos de la vida sostenidos por los ecosistemas.

La teología de la Liberación en la era del tecnocapitalismo es la voz de lxs oprimidos: la voz del agua contaminada y apropiada por las transnacionales, es la voz de las especies en peligro de extinción, es la voz de los bosques deforestados por la expansión de las fronteras agrícola, del monocultivo, ganadera; es voz de los sistemas climáticos, y es la voz de los pueblos y grupos oprimidos. Decimos pueblos y grupos no en sentido de la demografía tradicional, sino como sistemas insertos dentro macrosistemas de vida. La voz más fuerte de la Madre Tierra es la del Clima, se ha convertido en la gran profeta que anuncia la verdadera devastación que el ser humano está infringiendo contra la vida. Este se ha hecho escuchar a causa del poder de su paso, agravado por la inconciencia de sociedades consumista y la contaminación atmosférica.

La intuición reticular orienta a la teología a negar los universalismos, reduccionismos o simplificaciones en el abordaje de las causas de las violencias sionaturales. Lo espiritual y lo material, lo social y lo natural, la fe y la razón, lo local y lo global, los Estados y la sociedad civil y las identidades culturales, tecnologías y cosmovisiones, todo está entrelazado. Hemos rescatado la categoría “pluriversal vivo y concreto” como crítica a los universalismos abstractos, propios de los colonialismos de la modernidad. Lo “vivo” refiere a la diversidad cultural, ecosistémica, tecnológicas, de espiritualidades, todo ello como expresión de la vida concreta de las comunidades y pueblos Latinoamericanos. Este “vivo” se universaliza en el sentido de tejer relaciones de solidaridad, reconocimiento, reciprocidad y mutuo auxilio entre los pueblos desde los encuentros concretos.

Por lo dicho, podemos entender la catolicidad de esta teología en coherencia con la catolicidad de la iglesia, y esto, con la comprensión compleja de la vida. Los provincialismos quedan fuera, se recupera lo local y contextual, para desde ahí, tejer la vida en solidaridades; los confesionalismos y denominacionalismos quedan en segundo lugar respecto a la primacía de los lazos de la fe, o mejor dicho, las identidades confesionales son repensadas desde los lazos de ser iglesia.

Este acercamiento podría ayudar a la tarea ecuménica en la misión de Dios en un mundo dividido por guerras, racismos, pobreza, discriminaciones, en fin, múltiples formas de violencias. Las iglesias han recibido la invitación de participar de la misión de Dios para la reconciliación de todas las cosas por medio de su Hijo, invitación que se ha desoído, por estar ella misma confrontada contra ella misma y contra la misión de Dios. Ciertamente esto es más notable a nivel de las clerecías, pero con fuerte efecto sectario a diversos niveles, y con terribles consecuencias contra el testimonio cristiano (Jn. 17). La necesidad de un diálogo sincero y honesto entre las diferentes facciones cristianas, reconociendo el carácter constructo de nuestras identidades confesionales y reflexionando sobre nuestras faltas contra la unidad y el testimonio cristiano, debe llevarnos a la verdadera unidad en la diversidad. Este acto de fe y arrepentimiento sincero abriría las puertas hacia la propuesta de inreligión la cual consiste en el reconocimiento de la presencia revelacional de Dios en otras religiones, por lo cual la tarea de las religiones debe ser, no suprimir otras religiones, sino compartir lo mejor cada una.³⁷³

Es necesario un nuevo lenguaje en teología, no solo para hacer pertinente la teología en las sociedades del siglo XXI, sino para hablar los lenguajes de la creación. Rubén Alves en su libro ya referido *Cristianismo ¿Opio y liberación?* aboga por un nuevo lenguaje teológico de liberación ante los discursos occidentales que encubren las opresiones, incluyendo las teologías modernas. Hoy día es necesario recuperar este reto, ampliándolo hacia un coro lingüístico: en la diversidad de lenguajes, se entonan notas de vida. Lenguaje tienen todos los seres de la creación, y por lo tanto se puede dialogar con la creación misma. Es cosa de saber escuchar, callar muchas veces, y dejarnos instruir. Las ciencias tienen sus formas de dialogar con la naturaleza, la poesía, las espiritualidades, las cosmovisiones. El lenguaje es vinculación, y por eso se nos ha instruido que los *homo sapiens* son los que realmente tienen lenguaje, para eliminar de las creaturas y los ecosistemas sus lenguajes, y así distanciados, procedemos a dominar y explotar la creación como cosa muda, sin posibilidad de conectar. Hoy día está en boga palabras como cuidado, ternura, compasión, interrelación, complejidad, tejido, sentipensar, Madre Tierra, entre otras, que apuntan a un nuevo paradigma científico,

³⁷³ Andrés Torres Queiruga. *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*. Polígono de Raos: Sal Terrae, 2005. P, 122-133

social, cultural y teológico. Si nos detenemos un momento, podemos notar que la fuerza de estas palabras está en su potencial ético para la vida. Por lo mismo, la Teología de la Liberación reconoce sus límites respecto a áreas especiales de las ciencias y el desarrollo de las tecnologías: si están al servicio del bien común y no rompen los lazos ecosistémicos, le da la bienvenida como tecnocrística; pero, si las tecnologías en sus usos ensanchan las brechas de desigualdades y desequilibrios ecosistémicos, es cuando la Teología de la Liberación tiene una palabra de decir: es necrotecnologías o tecnolatría. La palabra de la Teología de la liberación es reflexión de la Palabra creadora y salvífica que sale al encuentro en las comunidades y grupos que desde su fe denuncian las violencias, y anuncian sus esperanzas.

La praxis de liberación de la teología de la liberación está orientada por una ética de la vida y el bien común. Esto explica el esfuerzo en estas reflexiones por sacar a la luz la nocividad del tecnocapitalismo, en términos ecosistémicos, culturales, globales, locales y hasta personales. Hemos ampliado la categoría tecnología para decir del carácter constructo de las realidades a través de tecnologías epistémicas, maquinicas, institucionales o discursivas. Las tecnologías construyen realidades dependiendo del diseño de tales tecnologías, que forman e in-forman nuestras sociedades: permiten el florecer de la justicia y vida digna entre los pueblos, o cierran el futuro y niegan la vida. Pero como se ha notado, la nota predominante la ha llevado las tecnologías de la información, por ser el medio a través de cual el tecnocapitalismo se hace cada vez más global, más eficiente y cruel.

Se presenta una paradoja en los análisis de las aplicaciones sociales de las tecnologías de la información: por un lado, conecta y es código abierto, todos y todas podemos ingresar; por otro lado, contiene múltiples peligros en términos de la gubernamentalidad algorítmica y la explotación de datos en beneficio de la eficiencia del mercado. Como ejemplo, entre muchos otros, de esas paradojas podemos encontrar tres que nos proponen Ismene Bras: Primero, *el poder diluido de la red* trata de llamar la atención sobre la idea generalizada de que nos hemos empoderado como ciudadanos frente al poder del Estado y específicamente, la vigilancia del gobierno. Pensamos que “exponiendo” las fallas y defectos de la clase política construimos mejores Estados dejando de lado las propuestas y la presión civil; segundo,

consumo de datos sin pensamiento crítico. Supone que los internautas nos encontramos bien informados. Por el contrario, estamos informados parcialmente porque tan solo somos capaces de revisar contenidos cortos, sencillos e inmediatos. Nadamos en mares de información que no somos capaces ya de procesar; tercero, *la paradoja Internet y equidad*, supuestamente gracias a la Web las diferencias sociales, incluyendo las económicas, se irían minimizando tanto en los países desarrollados como en los no desarrollados. Sin embargo, la discusión se ha ampliado porque lejos de acercarnos, nuestros hábitos de consumo de Internet han creado grupos y subgrupos de diferente tipo que rebasan la disociación entre digitales nativos y migrantes.³⁷⁴

Estas paradojas revelan la complejidad de la crítica teológica en sociedades conectadas a la web y las redes sociales, porque no se niegan sus posibilidades al servicio de las sociedades y hasta para la resistencia popular, pero también puede ser engañoso en diferentes niveles. Por eso la Teología de la Liberación en la era del tecnocapitalismo debe proceder por paradojas, contradicciones, preguntas, tanteos, como estrategias analíticas para tejer fino y no querer romantizar pasados idílicos inexistentes, ni tirar al niño juntamente con el agua sucia de la bañera. Por su definición ética, la Teología de la Liberación, trata de brindar orientación ante estas paradojas, por afectar los lazos sionaturales.

En la tarea orientadora de la teología, se puede dialogar con diversas propuestas ética que tengan ciertos principios en favor de la red de la vida y el bien común. A lo ya referido en torno a la praxis de liberación y la ética, traemos a colación ciertos principios éticos para la vida que propone Manuel Maldonado en su libro *Antropoceno: Frugalidad*, se parte del reconocimiento *del frágil equilibrio ecosistémicos*, por lo tanto, se debe abandonar el modo de producción capitalista maximista que solo favorece los megapcapitales a través del decrecentismo, hacia un modelo nuevo tipo de *bienestar*, que en nuestro caso llamamos oikonomía o bien común. La resiliencia y la suficiencia son valores rescatables; *Contención*, se parte del *informe sobre los límites del crecimiento* para reconocer el error del gigantismo productivista. La propuesta consiste en la fijación de una serie de “límites planetarios” que

³⁷⁴ Constante Alberto y Chaverry Ramón. *World, Wide, Web y la formación de la subjetividad*. México: UNAM, 2015. P, 91-92

no deben ser traspasados si queremos mantenernos en un escenario de sostenibilidad:

Ilustración, trata de replantearnos el lugar del ser humano en el mundo y la definición de la buena vida en relación con el entramado socionatural; *Audacia*, consiste en aceptar que no hay retroceso respecto a los avances de las ciencias y las sociedades con base en las tecnologías³⁷⁵, por lo tanto esto debe hacerse pensando en los límites planetarios. ³⁷⁶

¿Cuáles son los límites del planeta? ¿Cuáles los límites del ser humano? En un planeta vivo y con límites viven seres que no tienen límites, es el *homo sapiens*. El *homo sapiens* debe dar paso al *homo sympathicus*, o el tejido de sociedades que respetan y cuidan la vida. En la tradición cristiana a esto se le llama *homo renatus*, una humanidad renacida a la red de la vida, al principio del cuidado y a la vinculación reticular: con Dios, la comunidad, los ecosistemas.

Hemos intentado presentar algunas instituciones y reflexiones, que no tratan de ser la última palabra, sino proponer un diálogo desde la fe, que responda a las configuraciones de las estructuras de pecado en la era del pecado-red: el tecnocapitalismo. Claramente este libro está pensado para las academias y los grupos que se encuentra en los debates públicos. En el primer caso, será necesario ampliar y profundizar los desafíos de la teología de la liberación en la era del tecnocapitalismo para la educación teológica transformadora; en el segundo caso, puede aportar a la ampliación de las perspectivas de luchas: insertar la crítica radical desde lo *pluriversal concreto vivo* hasta la crítica general a las estructuras de pecado-red.

Según sea útil de alguna manera esta perspectiva será necesario un ejercicio de traducción popular de la perspectiva crítica de la razón perijóretica como mediación u orientación crítica de la fe, así como encontrar su función dentro de la hermenéutica bíblica y la acción pastoral.

³⁷⁵ Se diría que debemos elegir entre dos estrategias: el desarrollo de tecnologías avanzadas que permitan al ser humano trascender sus límites planetarios o la aplicación de medidas políticas capaces de constreñir la actividad humana y reducir de forma drástica su impacto ambiental. Si la primera estrategia se basa en la innovación técnica, la segunda pasa por el decrecimiento. En ambos casos, el modo en que se conciben los límites naturales ocupa un papel decisivo. (Constante Alberto y Chaverry Ramón. 2015. P, 128)

³⁷⁶ Constante Alberto y Chaverry Ramón. 2015. P, 115-116.

Bibliografía.

- Adorno, Th. *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*. Barcelona: Ariel, 1962.
- Agamben, Giorgio. *Profanaciones*. Buenos Aires. Adriana Hidalgo Editores, 2005.
- Agamben, Giorgio. *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*. Buenos Aires: La cuarenta, 2012.
- Alves, Rubem. *Religión, ¿opio o instrumento de liberación?* Montevideo: Tierra Nueva, 1968.
- Althaus, Marcela. *Teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2005.
- Amozurrutia, Julián. Modelos de reflexión sobre el método teológico. *Revista Efemérides Mexicana* 24 (2006) 37-76.
- Aquino Francisco, Céspedes Geraldine, Ortiz Alejandro. *La Fuerza de los Pequeños*. Montevideo Uruguay: Fundación Amerindia, 2020.
- Assmann, Hugo. *La iglesia electrónica y su impacto en América Latina*. San José: DEI, 1987.
- Austin Robert (editor) *Imperialismo cultural en América Latina. Historiografía y praxis*. Santiago de Chile: Ediciones CECATP, 2006.
- Bacon, Francis. *Novum Organum*. Barcelona: Ediciones Orbis S.A, 1984.
- Bartra, Roger. *Antropología del cerebro*. México: FCE, 2007.
- Berardi, Franco. *Futurabilidad*. Buenos Aires: Caja Negra, 2019.
- Berger, Peter. *El dosel sagrado*. Buenos Aires: Amorrurtu, 1969.
- Bevans, Stephen. *Modelo de teología contextual*. Quito: EVD/Spiritus, 2004.
- Bey, Facundo (et.al) *La técnica y la política. Perspectivas desde América Latina*. Quito: PUCE, 2022.
- Bilbeny Norbert. *La revolución en la ética. Hábitos y creencias en la sociedad digital*. Barcelona: Anagrama, 1997.
- Boff, Leonardo. *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta, 1996.
- Boff, Leonardo. *Ética planetaria desde el gran Sur*. Madrid: Editorial Trotta, 2001.

- Boff, Leonardo, Boff, Clodivis. *Cómo hacer teología de la liberación*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986.
- Boff Leonardo, Moltmann Jürgen, *¿Hay esperanza para la creación amenazada?* Polígono de Raos: Sal Terrae, 2015.
- Boltansky, Luc y Chiapello. I. *El Nuevo Espíritu del Capitalismo*. Madrid: Akal, 2002.
- Brueggemann, W. *La imaginación profética*. Santander: Sal Terrae, 1986.
- Butler Judith, Ernesto Laclau, Slavoj Zizek. *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires: FCE, 2000.
- Cabello, Roxana (et.al). *¿Quién se apropia de qué? Tecnologías digitales en el capitalismo de plataformas*. Buenos Aires: CLACSO, 2022.
- Cámara, Helder. *Cristianismo, socialismo, capitalismo*. Salamanca: Sígueme, 1974.
- Campbell, Heidi. Cómo la Iglesia en línea durante la pandemia de la COVID-19 creó un espacio para una visión poshumana del mundo. *Revista Concilium* 391 (2021) 45-58
- Capra, Fritjof. *La trama de la vida*. Barcelona: Anagrama, 1998.
- Capra Fritjof. *El Tao de la Física*. Málaga, España: Sirio, 2006.
- Cause, Jean D. *El don del ágape*. Santander: Sal Terrae, 2006.
- Cardedal, Olegario. *El quehacer de la teología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2008.
- Castells, Manuel. *La era de la información*. Vol. 3. México: Siglo XXI, 1997.
- Castells, Manuel. *Redes de indignación y esperanza*. Madrid: Alianza, 2012.
- Catelli, Laura. 2020. *Arqueología del mestizaje. Colonialismo y racialización*. Temuco, Chile: CLACSO/UFRO, 2020.
- CEPAL. *Panorama Social de América Latina y el Caribe, 2022*. P, 10-13. [Panorama Social de América Latina y el Caribe 2022: la transformación de la educación como base para el desarrollo sostenible | Publicación | Comisión Económica para América Latina y el Caribe \(cepal.org\)](#)
- Chardin, Pierre Th. *El corazón de la materia*. Polígono de Raós: Sal Terrae, 2002.

Cheresky Isidoro (Compilador) *¿Qué democracia en América Latina?* Quito, Ecuador: FLACSO, 2012.

Churchland, Patricia. *El cerebro moral*. Barcelona: Paidós, 2014.

Cerutti, Horacio. *Utopía es compromiso y tarea responsable*. Monterrey, N.L.: CECYTE, N.L.-CAEIP, 2010.

Comisión Interamericana de derechos Humanos. 2018. *Graves violaciones a los derechos humanos en el marco de las protestas sociales en Nicaragua*. [Nicaragua2018-es.pdf \(oas.org\)](#)

Constante Alberto y Chaverry Ramón. *World, Wide, Web y la formación de la subjetividad*. México: UNAM, 2015.

Corporación Latinobarómetro. Informe 2021. <https://www.latinobarometro.org/latContents.jsp>

Costa, Flavia. *Tecnoceno. Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida*. Buenos Aires: Taurus, 2021.

Damasio, Antonio. *El error de Descartes*. Barcelona: Editorial Destino, 2011.

Deleuze, Gilles. *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus, 2005

Dussel, Enrique. *Ética Comunitaria*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986.

Dussel, Enrique [et al.] *Marx, 200 años. Presente, pasado y futuro*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2020.

Dussel, Enrique. *20 tesis de política*. México: Siglo XXI, 2006.

Dussel, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

Dussel, Enrique. *Hacia una nueva Cartilla Ético Política*. 2020. P, 33-47 [Libros – Enrique Dussel](#)

Ellacuría, Ignacio y Sobrino, J. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: Editorial Trotta, 1990.

España, Miguel. “Razón perijórica como razón pública en la sociedad red”. *Revista Vida y Pensamiento*. Vol. 42, No.1 (2022), 137-172

España, Miguel. *Kénosis, teología política en Nicaragua*. Managua: BYE.LiterArte, 2020.

- Esposito, Roberto. *Categoría de lo impolítico*. Buenos Aires: KATZ, 2006.
- FAO. El estado de la seguridad alimentaria y la nutrición en el mundo 2022. Versión resumida de El estado de la seguridad alimentaria y la nutrición en el mundo 2022 (fao.org)
- Fernández, Beatriz. *La utopía de la aventura Americana*. Barcelona: Antropos, 1994
- Fiorenza, Elizabeth S. *En las sendas de Sofía*. Buenos Aires: LUMEN, 2003.
- Fiorenza, Elizabeth S. *Los caminos de la sabiduría*. Polígono de Raos, 2004.
- Fisher., Mark. *Realismo Capitalista. ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra, 2018.
- Foucault, Michael. *El nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: FCE, 2007
- Foucault, Michael. *Redes del poder*. Buenos Aires: Prometeo, 2014.
- Foucault, Michel. *Saber y verdad*. Madrid: ediciones de la Piqueta, 1985.
- Foster, John. *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*. España: Editorial El viejo topo, 2004.
- Fugellie Aroch, Gallegos Paulina, Enrique G., Madureira, Miriam M. S., Victoriano, Felipe (editores) *Das Kapital*. Ciudad de México: Editorial Siglo XXI, 2019.
- Gallardo, Helio. *Rubem Alves, Compromiso con la libertad*. San José Costa Rica, Edit. Arlekin, 2021.
- Gebara, Ivone. *Intuiciones ecofeministas*. Madrid: Trotta, 2000.
- Giusti Miguel (Editor) *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea: un debate en curso*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017.
- Goleman, Daniel. *Inteligencia Social*. Barcelona: Kairos, 2006.
- González, Antonio. *Estructura de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*. Madrid: Editorial Trotta, 1997.
- González, Antonio. *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*. Polígono de Raos: Sal Terrae, 1999.
- González, Olegario. *El quehacer de la teología*. Salamanca: Sígueme, 2008

- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la Liberación: perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1972.
- Guattari, Félix. *Caosmosis*. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1996.
- Guattari Félix, Deleuze Gilles. *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1998.
- Grez Toso Sergio, Elías Jorge (Compiladores) *Masacres obreras y populares en América Latina durante el siglo XX*. Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi, 2021,
- Hamelink, Cees. *Ética del ciberespacio*. México: Editorial Siglo XXI, 2015.
- Han Byung. *En el enjambre*. Barcelona: Herder, 2014.
- Han, Byung. *Psicopolítica*. Barcelona: Herder, 2014.
- Hathaway Mark, Leonardo Boff. *El tao de la liberación*. Madrid: Trotta, 2014.
- Haraway, Donna. *Continuar con el problema. Generar parentesco en al Chthuluceno*. Buenos Aires: Ediciones Consonni, 2019.
- Haraway, Donna. *Ciencia, cyborg y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1991.
- Harari Yuval. *Homo Deus. Breve historia del mañana*. Barcelona: Debate, 2018.
- Hegel, Georg. *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamérica, 2004.
- Hinkelammert Franz y Henry Mora. *Economía, vida humana y bien común: 25 gotitas de economía crítica*. San José, Costa Rica: Editorial Arlekin, 2014.
- Hinkelammert, Franz. *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José, Costa Rica: Editorial Arlekin, 2013.
- Hinkelammert Franz y Henry Mora. *Economía, vida humana y bien común: 25 gotitas de economía crítica*. San José, Costa Rica: Editorial Arlekin, 2014.
- Hinkelammert, Franz, *Buscando una espiritualidad de la acción: El humanismo de la praxis*. San José: Arlekin, 2020.
- Hinkelammert Franz y Henry Mora. *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana*. San José, Costa Rica: DEI, 2001.

Himanen, Pekka. *La ética del hacker y el espíritu de la era de la información*. Barcelona: Editorial Destino, 2004

Hootsuite. Digital 2022. *Global overview report*. P, 22. Tendencias digitales - Tendencias de marketing digital 2022 - Hootsuite

Hui, Yuk. *Fragmentar el futuro*. Buenos Aires: Caja Negra, 2020.

Hugo Zemelman. *Los horizontes de la razón. I. Dialéctica y apropiación de presente*. Barcelona: Antropos, 1992.

Ianni, Octavio, *Teorías de la globalización*. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2004.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Losada, 1967.

Klein, Naomy. *La Doctrina del Shock*. Barcelona: Paidós, 2007.

Kosik, Karel. *Dialéctica de lo concreto*. México D.F: Editorial Grijalbo, 1967.

Kung, Han. *Principio de todas las cosas. Ciencia y religión*. Madrid: Trotta, 2007

Kusch, Rodolfo. *América Profunda*. Buenos Aires: Ed. Biblos, 1962.

La Tribuna. Redes sociales: protagonista clave en el estallido social. (11 de noviembre, 2019) Redes Sociales: Protagonista clave del estallido social | La Tribuna

Latour, Bruno. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial, 2008.

Léger, Hervieu. *La religión, hilo de la memoria*. Barcelona: Herder, 2005.

Lenore, Víctor. *Indies, Hípster y Gafapastas. Crónica de una dominación cultural*. Barcelona: Capitán Swing, 2015.

Lienhard, Martín. *Disidentes, Rebeldes, Insurgentes: Resistencia indígena y negra en América Latina*. Madrid: Iberoamericana, 2008.

Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío*. Barcelona: ANAGRAMA, 2003.

Mackay, Juan. *Prefacio a la teología cristiana*. Buenos Aires: La Aurora, 1946.

Mckay Ben, Fradejas Alberto, Arturo Ezquerro (Coordinadores). *Extractivismo agrario en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, agosto de 2022.

Maldonado, Manuel. *Antropoceno*. Barcelona: Grupo editorial Penguin Random House, 2018.

Marx, Carlos. *Contribuciones a la crítica de la economía política*. Madrid: Editores Sglo XXI, 1980.

Marañón, Boris. *Buen vivir y descolonialidad: crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas, 2014.

María Sañudo [et al.] *Estado, democracia y movimientos sociales. Persistencias y emergencias en el siglo XXI*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2023.

Marion, Jean Luc. *Prolegómenos a la caridad*. Madrid: Caparrós editores, 1993.

Maturana, Humberto. *El sentido de lo humano*. Santiago de Chile: Ediciones Dolmen, 1996.

Mateo Juan, Barreto Juan. *El Evangelio de Juan*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.

Marcuse, H. *Para una Teoría Crítica de la Sociedad*. Caracas, Venezuela: Editorial Nuevo Tiempo, 1969

Marcuse, H. *Eros y Civilización*. Madrid: editorial Sarpe, 1983.

Mejía, Marco (Coordinador) *Investigar desde el Sur. Epistemologías, metodologías y cartografías emergentes*. Bogotá, Ediciones desde abajo. 2022.

Mignolo, Walter. *La idea de América. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.

Misseri Lucas E. [et al.] *Cibersespacio y praxis: algunas reflexiones ético-políticas*. Mar del Plata: Kazak Ediciones, 2015.

Moltmann, Jürgen. *El Dios crucificado*. Salamanca: ediciones Sígueme, 1975.

Moltmann, Jürgen. *El experimento esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1977.

Moltmann, Jürgen, *Trinidad y reino de Dios. La doctrina sobre Dios*. Salamanca: Sígueme, 1983.

Morin, Edgard. *El Método, El Conocimiento del Conocimiento*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1999.

Murakami, Kazuo. *El código divino de la vida*. México: Grupo editorial Penguin. 2007.

Navarro Mercedes, de Miguel Pilar (eds) *10 palabras claves en Teología Feminista*. Madrid: EVD, 2004.

- Negri, Antonio, Hardt, Michael. *Imperio*. Rio de Janeiro: Editorial Record, 2001.
- O` Gorman, Edmundo. 1958. *La invención de América*. México: FEC, 1958.
- ONU. Sesgos, racismo y mentiras: afrontar las consecuencias no deseadas de la Inteligencia Artificial. Sesgos, racismo y mentiras: afrontar las consecuencias no deseadas de la inteligencia artificial | Noticias ONU (un.org)
- Orlando Caputo Orlando, Pizarro Roberto. *Imperialismo, dependencia y relaciones económicas internacionales*. Buenos Aires: CLACSO, 2022.
- Organización Meteorológica Mundial. *El Estado del Clima en América Latina y el Caribe 2021*. El estado del clima en América Latina y el Caribe... | Biblioteca electrónica (wmo.int)
- Padilla, Margarita (et.al) *Soberanía tecnológica*. Barcelona: Editorial Descontrol, 2017
- Panikkar, Raimon. *La plenitud del hombre*. Madrid: Siruela, 1999.
- Panikkar, Raimon, *La puerta estrecha del conocimiento. Sentido, razón y fe*. Barcelona: Herder, 2009
- Parker, Ch. 1996. *Otra lógica en América Latina*. México DF. FCE
- Pérez, J. Luis, Grundberger. 2018. *Evangélicos y poder en América Latina*. Lima: Konrad Adenauer, 2018.
- Pixley, Jorge. *Por un mundo otro. Alternativas al mercado global*. Quito, Ecuador: CLAI/DEI, 2003. P. 90-94.
- Prigogine, Ilya. *Las leyes del caos*. Barcelona: Crítica/Grijalbo, 1997.
- Puertas Felipe. El caso de la primavera centroamericana. *Revista Factum* (16 enero 2017) El ocaso de la primavera centroamericana - Revista Factum
- Quince Duncan (et. al.) *Cultura negra y teología*. San José: DEI, 1986.
- Rahner, Karl. *Escritos de teología*, 4. Madrid: Taurus, 1964.
- Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 1979.
- Rheingold, Howard. *Multitudes inteligentes. La próxima revolución social*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2004.
- Ricaurte Paola, Mariel Zasso (Editoras) *Inteligencia Artificial Feminista: Hacia una agenda de investigación en América Latina y el Caribe*. Cartago, Costa Rica: Editorial Tecnológica de Costa Rica, 2022.

Rosnay, Joel. *El hombre simbiótico*. Madrid: Editorial Cátedra, 1996.

Roux, Rodolfo. “Religión y revolución: Teología de la Liberación: Surgimiento, auge, crisis, persistencias”. En *Violencias y resistencias: América Latina, entre la historia y la memoria*. Madrid: Ediciones Doce Calles, 2022.

Sadin, Eric. *La Inteligencia Artificial o el desafío del siglo*. Buenos Aires: Caja Negra, 2020.

Saito, Kohei. *La naturaleza contra el capital. El ecosocialismo de Karl Marx*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2017.

Schafer, H. 2020. *Las ‘sectas’ protestantes y el espíritu del (anti-) imperialismo*. Bielefeld. CIAS, 2020.

Schneider Eric, Sagan Dorion. *La termodinámica de la vida*. Barcelona: Editores TusQuets, 2008.

Schelling, Friedrich. *Del Yo como principio de la filosofía*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

San Buenaventura. *Itinerario de la mente de Dios*. Buenos Aires: Aguilar, 1963.

Sánchez Tomás (ed) *Tecnogénesis, La construcción técnica de las ecologías humanas*. Vol. 1. Madrid: AIBR, 2008.

Sartori Geovani. *El Homo Videns. La Sociedad Teledirigida*. Buenos Aires: Ediciones Taurus, 1998

Sassen, Saskya. *Los espectros de la globalización*. Buenos Aires: FCE, 2003.

Stefanoni, Pablo. *¿La rebeldía se volvió de derecha?* Buenos Aires: Siglo XXI, 2021.

Serratos, Francisco. *Capitaloceno. Una historia radical de la crisis climática*. México: Editorial Festina, 2020.

Sesboüe y Wolinski. *Historia de los dogmas. El Dios de la Salvación*. T.I. Salamanca: Desclee de Brouwer, 1994.

Srnicek, Nick. *Capitalismo de plataformas*. Buenos Aires: Caja Negra, 2019.

Srnicek Nick, William Alex. *Inventar el futuro*. Barcelona: MalPaso, 2017.

Schmitt, Carl. *El nomos de la tierra*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Struhart & CIA, 2003.

SocialPubli. Los influencers más famosos (2022) [Influencers más famosos \(2022\) | Social Publi Blog](#)

Souza, Boaventura. *Epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI/CLACSO, 2009.

Spadaro, Antonio. *Ciberteología. Pensar el cristianismo el tiempo de red*. Barcelona: Editorial Herder, 2014.

Spinoza, Baruc. *Ética/Tratado teológico-Político*. México: Editorial Porrúa, 1997.

Statista Research Department. América Latina y Caribe: uso de redes sociales por país en 2023. [Uso de redes sociales en América Latina 2023 | Statista](#)

Stiegler, Bernard- *La técnica y el tiempo, 1. El pecado de Epimeteo*. Hondarribia: Hiru Argitaletxea, 2002.

Susana Morales y Elizabeth Vidal (Coords.) *¿Quién se apropia de qué?: tecnologías digitales en el capitalismo de plataformas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2022.

Tamayo, Juan (director) *Utopía, motor de la historia*. Madrid: Editorial CERA, 2017.

Tamayo, Juan. *Teologías del Sur. El giro descolonizador*. Madrid: Trotta, 2017.

Tello, A. Maximiliano (Ed) *Tecnología, política y algoritmos en América Latina*. Viña del Mar, CENALTES ediciones, 2020.

Tillich, Paul. *Teología sistemática. T.I. Razón y revelación. El Ser y Dios*. Salamanca: Sígueme, 1982.

Toledo Víctor, Barrera Narciso. *La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Editorial Icaria, 2008.

Torres Queiruga, Andrés. *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*. Polígono de Raos: Sal Terrae, 2005. P, 122-133

Univisión, 20 de marzo, 2018. [Facebook y la campaña de Donald Trump: cómo se violó la privacidad de 50 millones de usuarios | Explora | Univision](#)

Van Dijk, Teun (compilador) *Racismo y Discurso en América Latina*. Barcelona: Gedisa, 2007.

Velázquez Mario, Valslev Helen, Anne Ejdesgaard. (Coords.) *Los nuevos caminos de los movimientos sociales en Latinoamérica*. Monterrey, México: Tilde Editores, 2015,

- Vélez, Olga. *El método teológico: fundamentos, especializaciones, enfoques*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008. P, 110. Edición en PDF. [El método teológico : fundamentos, especializaciones, enfoques \(javeriana.edu.co\)](http://javeriana.edu.co)
- Veraza, Jorge. *La subsunción real del consumo bajo el capital*. México D.F: Editorial Itaca, 2008.
- Villacañas, José-Luis. *El neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*. Barcelona: Ned Ediciones, 2020.
- Voegelin, Eric. *Las religiones políticas*. Madrid: Trotta, 2014.
- Von Rad, Gerhard. *El Libro del Génesis*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- Vuola, Elina. *Teología feminista/Teología de la liberación: los límites de la liberación*. Madrid: IEPALA Editorial, 2000.
- Walter, Mignolo. *Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2015.
- Whitehead, Alfred North. *Ciencia y mundo moderno*. Buenos Aires: Edit. Losada, 1949
- Whitehead, Alfred North. *Proceso y realidad*. Buenos Aires: Losada, 1953
- Zuchel Lorena, Salas Ricardo, Torben Albertsen (Editores) *Interculturalidad y reconocimiento. Escritos interdisciplinarios*. Chile: Editorial USM, 2018.
- Zukav, Gary. *Danza de los Maestros*. Barcelona: Editorial Argos, 1981.